CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 2e trimestre 1947. — Imprimeur, n° 183.

LA MAISON-DIEU

Cahier n° 10

SOMMAIRE

P. Duployé. *Préface pour un Congrès* 7

C'est évidemment du Congrès de Lyon qu'il s'agit! Cette « préface » est comme une ouverture symphonique annonçant les thèmes étonnamment riches, les perspectives quasi totalitaires qu'ouvre la découverte d'une mystique du « jour du Seigneur ». On voit, à propos de ce sujet précis, comment la pastorale liturgique engage tout le problème d'une culture chrétienne dans le monde moderne.

Appendice A. *Fêtes et réjouissances* 39

Le loisir et la fête sont nécessaires à la santé de la communauté chrétienne : un texte du R. P. Charles, publié dans la revue *Missionnaires* de Lyon, le montre pour les communautés implantées en terre païenne.

Appendice B. *Le Programme de « Travail et Culture »* (T. E. C.). 41

Simplement à titre d'exemple, pour donner une idée de l'effort gigantesque tenté, hors de toute perspective chrétienne, pour créer une culture populaire.

Appendice C. *L'image comme condition et expression d'une culture* 43

Dans ses formes extérieures, la liturgie est affaire d'expression. Au centre de ces formes, on rencontre « l'image ». Refaire notre tissu imaginatif est l'une des conditions préliminaires à toute vraie renaissance cultuelle et culturelle.

L. Bouyer. *Quelques principes historiques de l'évolution liturgique* 47

Voici une longue étude qui doit donner à réfléchir aux artisans de la renaissance liturgique. Elle ne se propose certes pas comme un travail définitif et nous ne saurions la considérer comme telle. Elle n'en demeure pas moins capitale, ouvrant des horizons nouveaux à la lumière de l'histoire et des liturgies comparées.

L'INITIATION CHRETIENNE

La Maison-Dieu a déjà publié différentes études sur l'initiation chrétienne. Signalons pour mémoire : L. Bouyer, *Le baptême et le mystère de Pâques* (cahier 2, p. 29) ; L. Beauduin, *Baptême et Eucharistie* (cahier 6, p. 56) ; H.-F. Dondaine, *Le baptême est-il encore le sacrement de la foi ?* (cahier 6, p. 76); A.-G. Martimort, *Catéchèse et catéchisme* (cahier 6, p. 37), etc. Ces études étaient restées jusqu'alors surtout théoriques, elles devaient être reprises et portées sur le plan pratique : un groupe de curés nous dit maintenant comment ils désirent animer et renouveler leurs méthodes pastorales à partir des exigences de la liturgie du baptême, de la confirmation et de l'Eucharistie. A ce plan de la recherche, ils sont aussi les seuls maîtres qualifiés.

Ch.-V. Héris. *Le salut des enfants morts sans baptême* 86

En face des exigences missionnaires et de la nécessité de rendre à l'Église une meilleure conscience d'elle-même, beaucoup désirent rendre au baptême tout son rayonnement communautaire en l'administrant au cours d'une célébration paroissiale, ce qui oblige souvent à retarder le sacrement de quelques jours. Mais beaucoup sont retenus par la crainte de voir mourir l'enfant sans baptême, et ils justifient aussi par cette crainte le recours à l'ondoiement.

Sans prétendre apporter des solutions nouvelles, un théologien averti nous donne un état exact de la question. Celle-ci est peut-être moins radicalement tranchée qu'on ne le croit communément. L'étude que nous présentons sera pour beaucoup une libération.

P. Imbault. *Catéchisme et première Communion*.. 106

Curé de St-François-d'Assise, Paris.

Le catéchisme manque son but s'il se borne à préparer à une « première » communion qui est souvent, en fait, la dernière. Les décrets de Pie X instituant la première communion privée auraient dû nous faire comprendre que le catéchisme, au-delà de la « première » communion, est une initiation à toute la vie chrétienne. Faute d'utiliser toute la portée des décrets apostoliques, on a créé de redoutables équivoques, tant dans l'esprit du clergé que dans celui des fidèles. Il est urgent de s'employer à les dissiper.

L. KAMMERER. Aumônier du lycée à Mulhouse. *Bible et liturgie dans l'enseignement religieux des lycées* 118

Simples notes rédigées après une expérience d'enseignement dans un lycée d'État. A l'heure où tant de prêtres se demandent comment renouveler l'enseignement religieux dans les milieux secondaires, elles pourront rendre service, suggérer des idées et marquer des orientations.

CH. BOUZERAND. Curé-doyen de Montbard. *L'âge de la confirmation* 129

Pendant de longues années, un curé s'est fait l'apôtre du sacrement de confirmation et a travaillé à ce que celui-ci fût rendu aux enfants dès l'éveil de leur sens religieux. Il nous donne dans cette note les raisons qui l'ont animé et lui ont fait obtenir gain de cause.

Mgr CHEVROT. Curé de St-François-Xavier, Paris. *L'âge de la profession de foi solennelle* 134

Le décret promulgué par le synode diocésain de Paris, au début de l'automne dernier, amorce la réponse aux questions posées dans les articles précédents. Il marque une étape vers un meilleur ajustement des méthodes en face des exigences de l'initiation chrétienne dans le monde moderne.

A. GOUBELY. Curé-doyen de Nantiat. *L'année du baptême au diocèse de Limoges* 140

Plus que d'innover, c'est de rénover qu'il faut se préoccuper la plupart du temps : la pastorale liturgique offre à cet égard de nombreuses possibilités. L'initiative épiscopale d'organiser une année du baptême à l'occasion du grand retour de saint Martial au diocèse de Limoges peut être donnée en exemple.

LA PREDICATION LITURGIQUE

L'initiation chrétienne n'est jamais terminée. C'est à la prédication liturgique de la poursuivre pour les adultes. C'est pourquoi le C.P.L. a, pour la première fois, organisé à Vanves, les 10, 11 et 12 septembre 1946, une session de prédicateurs liturgiques. Voici quelques échos de cette session qui s'est placée sur un plan délibérément prati-

que. Les rapports que nous publions étaient destinés à des prédicateurs « spécialisés », mais ils intéresseront tout autant, croyons-nous, les pasteurs qui se soucient de la formation liturgique de leur peuple.

A.-M. ROGUET. *Objectifs de la session* 146

P. IMBAULT. *Ce que le clergé attend du prédicateur liturgique* 148

Tout prêtre devrait être un prédicateur liturgique. Ceux qui se spécialisent dans cette tâche ont d'abord à « convertir » leurs confrères souvent mal disposés envers la liturgie, pour que ceux-ci entretiennent le mouvement qu'ils auront lancé.

Discussion. *Curés et vicaires. La quête. Rendre la liturgie sympathique* 154

Discussion. *La direction de la messe dialoguée* 156

Abbé RAUCH. *Les missions* 158
Curé d'Ottersthal.

La mission ne doit pas être un entr'acte dans la vie paroissiale. Autant que d'attirer les chrétiens étrangers à l'église par des cérémonies extraordinaires, elle doit valoriser la vie paroissiale normale, essentiellement liturgique.

Discussion. *La préparation de la mission liturgique par le curé* 162

Discussion. *La présentation de la messe. Les réalisations de M. l'abbé Aubertin* 163

Types de programmes pour les prédicateurs liturgiques

A.-M. ROGUET. *Une semaine sur la messe. Un triduum* 165

Mme DUSSAUX. *Organisation d'une journée liturgique* 167

R.-M. PICHARD. *Les sept sacrements en sept jours...* 169

A.-M. ROGUET. *Les slogans du prédicateur liturgique.* 171

Quelques idées-forces, quelques clous à enfoncer...

PREFACE POUR UN CONGRES

I

Depuis l'apparition des ouvrages de MM. Godin, Michonneau et Boulard, en plusieurs points de la France, des enquêtes ont été poursuivies méthodiquement sur les causes de l'inquiétant mouvement qui pousse nos chrétiens à déserter les églises le dimanche matin. C'est ainsi que, par exemple, un travail très sérieux a été accompli par la direction des œuvres du diocèse de Rodez, au cours des années 1945-1946.

Le centre de Pastorale liturgique ne pouvait pas rester étranger à l'étude d'un problème où convergent tous les éléments de la pastorale et très spécialement de la pastorale liturgique. En septembre 1944, à Saint-Flour, devant huit cents congressistes, dont six cents prêtres, le C.P.L. a tenu son premier congrès sur « la messe paroissiale du dimanche ». Issue de tous ces travaux, une évidence n'a cessé de s'imposer à nous avec une rigueur croissante : le problème de la participation à la messe du dimanche est un problème *second* qui dépend de facteurs qui le conditionnent étroitement. Nous nous acharnons aujourd'hui à présenter l'assistance à la messe dominicale comme un devoir rigoureux — elle l'est, assurément, — à des fidèles qui sont, pour la plupart, malgré leur baptême, des catéchumènes qui s'ignorent et qui ne manifestent vis-à-vis du mystère du Christ aucune avidité. La messe était pour les premiers chrétiens le dernier acte d'une longue initiation, ardemment convoitée. Aujourd'hui nous l'imposons d'une manière obligatoire, sous peine de péché mortel, comme un devoir catégorique, à des hommes qui, vivant dans l'incroyance pratique, ne peuvent comprendre quel devoir leur incombe d'introduire dans une vie quasi-païenne, une heure par semaine, un acte sacré qui ne trouve en eux aucun milieu nourricier et ne répond à aucun appel.

Plus impérieux que le commandement qui oblige les fidèles à assister chaque dimanche à la messe est celui qui les oblige à sanctifier le dimanche. La participation à la messe dominicale n'est que la détermination ecclésiastique du principal moyen qu'ils ont de sanctifier le jour du Seigneur. Mais la sanctification du dimanche requiert encore bien d'autres choses. Le deuxième commandement de l'Église trouve son fondement dans le troisième commandement de Dieu. Inutile de chercher à persuader nos fidèles d'assister à la messe le dimanche et de leur présenter ce devoir comme un absolu, si on ne le rattache à une obligation plus radicale qui est celle de vivre, ce jour-là, pour le Seigneur et avec Lui.

La comparaison des deux commandements est, à cet égard, très éclairante. Le troisième commandement de Dieu consacre une obligation de droit naturel valable, pour tous les hommes, avant le Christ, avant Moïse même, semble-t-il. C'est un commandement qui vaut pour l'humanité (Genèse, II, 1-3), avant même que soit constitué un peuple de Dieu et qu'une loi soit donnée à ce peuple (Exode, XX, 8-12). C'est un précepte inscrit dans la nature de l'homme et qui commande tous les secteurs de la vie humaine, personnelle et sociale. C'est un précepte qui règle l'organisation d'une journée entière. Il ne souffre aucune dispense. Le deuxième commandement de l'Église par contre est une détermination de droit positif, il ne s'adresse qu'aux chrétiens et, dans l'Église même, il ne vaut que pour les baptisés. L'Église orientale de nos jours encore en donne une interprétation beaucoup moins rigoureuse que l'Église latine. C'est un précepte exclusivement cultuel et bien qu'il ait une valeur éminemment sociale, il apparaît d'abord comme une obligation personnelle, limitée dans le temps et dans le lieu (la messe ne se célèbre qu'à l'église). La discipline de l'Église relative à ce précepte a varié et il n'est pas absolument interdit de penser qu'elle puisse encore connaître une évolution [1].

Le congrès projeté, loin d'opposer ces deux commandements l'un à l'autre, aurait pour objet essentiel d'étudier le rattachement du deuxième commandement de l'Église au

1. A. Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, Paris, 1936.

troisième commandement de Dieu. On rencontrerait ainsi une tendance générale du catholicisme moderne, tendance libératrice, qui insiste beaucoup moins sur l'aspect juridique des commandements que sur leur aspect positif et créateur. Le Christ est la réponse faite à l'inquiétude de l'homme, l'économie qu'il inaugure et qu'il dispense par son Église est le seul moyen pour l'homme d'accomplir en justice et perfection les commandements du Sinaï, et Dieu, déjà au Sinaï, ne nous a imposé que ce qui était la loi la plus profonde de notre être. Or, est-il une aspiration plus profonde au cœur de l'homme que cette aspiration au repos hebdomadaire, à la joie familiale, à la détente humaine prise au sein de ce que Péguy appelait la « cité harmonieuse », à la contemplation de Dieu ? Nous voudrions réussir, une fois de plus, au profit de nos frères les chrétiens de 1947, au profit de tous les hommes, par une vigoureuse campagne d'opinion dont le congrès ne serait que le couronnement, l'opération tentée et réussie tant de fois au cours des siècles par l'Église, et montrer à nos contemporains que l'ordre de Dieu, l'ordre de l'Église s'identifie avec la cause du bonheur de l'homme et de la civilisation.

Les grandes lignes de notre congrès se dessinaient déjà révélant la complicité profonde qui existe entre l'ordre de Dieu et le cœur de l'homme. On ferait progressivement concevoir qu'il n'y a pas de déprolétarisation possible, pas d'humanisme vrai sans dimanche, — pas de dimanche sans religion, — pas de religion, pour un chrétien, sans une participation hebdomadaire au mystère rédempteur du Christ. Ainsi replacée dans une aspiration générale, la messe du dimanche n'apparaîtrait plus d'abord comme un devoir, mais comme le moyen par excellence de nous libérer, de nous associer ensemble, dans la joie et le repos, à l'espérance que le Christ a révélée aux hommes. *Pas de vie humaine possible sans dimanche, pas de dimanche sans religion, pas de religion chrétienne sans messe.*

Jour de la libération, jour de la communauté familiale et paroissiale, jour du loisir régénérateur où l'homme peut replonger ses racines dans le monde de l'amour, de la culture, de la joie, le dimanche apparaît alors comme une pièce essentielle de l'humanisme chrétien. La vie chrétienne, dans

cette perspective, c'est la conquête progressive de la joie, et le cycle liturgique, avec ses fêtes merveilleuses, avec sa variété indéfinie, le moyen par excellence dont l'Église dispose pour administrer la joie au monde. Le chrétien, loin d'apparaître dans la cité, comme l'ennemi de la joie, fait au contraire figure de celui qui en détient les sources. L'homme ne peut vivre sans fête, et voici que l'Église lui rappelle qu'elle est la mère de la festivité, que ses fils selon le beau mot d'un Père de l'Église sont les « amis des fêtes ». La messe, replongée dans ce courant vivificateur, redevient la fête par excellence, la célébration majeure dont une vie d'homme ne peut pas plus se passer qu'elle ne se passe de pain, de vin et d'amour. Nous donnerons alors un tout autre accent à notre pédagogie homilétique : loin de gémir d'abord sur l'absentéisme systématique d'une partie de notre troupeau, nous nous emploierons à utiliser au maximum l'assemblée dominicale de ceux qui viennent dans nos églises pour en faire l'assemblée d'une communauté vivante, priante, chantante, dont le rayonnement sera contagieux : « Voyez comme ils s'aiment, voyez comme ils chantent. » La messe dominicale cesse d'être ce bloc inassimilable à la mentalité de la plupart de nos chrétiens languissants pour redevenir un *acte humain*, désiré et vécu comme tel; un acte qui étend sa bienfaisance sur tous les aspects de la vie personnelle, familiale et sociale.

*
* *

Nous étions d'autant plus poussés à choisir ce sujet que dans le temps où la pratique pastorale semblait nous l'imposer, nous assistions à une merveilleuse réinvention de ce thème dans la littérature patristique et liturgique. Le dimanche n'était pour les Pères le jour de la joie que parce qu'ils en faisaient une pièce essentielle de leur conception du monde chrétien. Le dimanche, c'est le sabbat continué, c'est la Pâque commémorée, c'est la parousie anticipée, c'est « le jour du Seigneur ».

Nous ne pouvons songer ici à développer tous les éléments de cette mystique dominicale qui n'est, après tout, que le rayonnement sur nos vies de la mystique pascale. C'est l'objet même du congrès de Lyon. Comme le dit excellemment

M. Jenny, directeur au Grand Séminaire de Cambrai : « La Pâque est annuelle, hebdomadaire et quotidienne... L'année liturgique est une immense grand'messe qui demande pour se célébrer toute la série des semaines et des jours[2]. » La mystique du dimanche, de la Pâque hebdomadaire, n'est qu'une pièce de cette mystique de l'unique Pâque, — *semel*, — célébrée par le Christ et dont nos Pâques annuelles ne sont que la ritualisation sacramentelle[3]. Partout, à l'heure actuelle, nous assistons à la découverte et à la mise en valeur nouvelle de cette mystique. *La Vie Spirituelle*, dans son beau numéro d'avril, y a déjà bien travaillé. Nous ne sommes qu'au début de cette reconquête et il faut souhaiter que les travaux érudits viennent ici au secours de la pastorale.

Qu'il nous suffise pour le moment d'attirer l'attention sur la mise en valeur nouvelle de l'idée de fête[4]. Il a fallu le génie des restaurateurs du monachisme au XIX[e] siècle, les Guéranger, les frères Wolter, leur connaissance directe et savoureuse des textes du premier monachisme, de la patristique et de la liturgie pour affirmer, dans une chrétienté desséchée par le rationalisme, le lien qui existait entre une expérience chrétienne authentique et le caractère festif du mystère de l'Église. Dom Guéranger demandait aux monialles de Sainte-Cécile d'être *Alleluia* dans tout leur être. Le chant sacré n'avait à ses yeux tant d'importance que parce qu'il était le témoignage que l'Église rendait à son Seigneur de la vérité et de la douceur de son mystère. En dehors de ces cercles monastiques où se perpétuaient les traditions de la *vita angelica*, l'idée de la festivité chrétienne s'était misérablement atrophiée. Il nous a fallu laborieusement la dé-

2. *Le règne de Dieu est proche*, inédit dont nous comptons bien faire profiter intégralement nos lecteurs.

3. *La Maison-Dieu*, 6 : « Pâque la sainte. »

4. *La Maison-Dieu*, 9 : « Dimanche et célébration chrétienne »; *La Maison-Dieu*, 1, pp. 23-37 : O. Casel, « La notion de jour de fête ». De R. Guardini, le texte le plus intéressant nous semble être celui de son *Hölderlin*, Leipzig, 1939. Tout le chapitre intitulé « Das Fernsein, das Kommen und das Fest » (pp. 302-318) serait à traduire : « L'idée de fête possède chez H. un caractère qu'elle a perdu de nos jours. On comprend facilement qu'une fête ne puisse être imaginée sur le type rationnel, il est peut-être plus difficile de bien voir... qu'elle suppose une « initiative » venue « d'un autre monde ». Elle n'est possible, pour H., que si une divinité se rend présente. »

On rejoint ainsi les profondes remarques de Casel sur la fête considérée comme épiphanie.

couvrir. De grands et beaux livres, issus pour la plupart de l'Ordre monastique, nous furent très précieux. Celui de la première abbesse de Solesmes, *La vie spirituelle et l'oraison*, celui de Dom Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, le magnifique *Mystère de l'Église* du P. Clérissac (il en devait beaucoup d'éléments à Dom Delattre). L'amitié personnelle d'un moine en qui vivait le génie de la religion antique, le rayonnement de son âme, la jeunesse de son sourire nous ont là-dessus plus révélé que de gros livres. C'est Dom Beauduin qui nous apprit ce qu'était vraiment l'esprit de *La Piété de l'Église*, et nous ne sommes pas prêt d'oublier les liturgies dominicales de Chevetogne.

Nous ne pouvions garder pour un cercle restreint ces trésors. Partout se fait sentir à l'heure actuelle le besoin d'un humanisme eschatologique qui rappelle opportunément au chrétien de quel Esprit il est, et où il va, et quels sont, ici-bas, ses tâches essentielles. Nous avons déjà signalé comme très significatives, les pages de M. l'abbé Ball, dans de récents numéros de *Masses ouvrières*[5]. Il faudrait aussi mentionner l'influence certaine, encore qu'elle ne s'exerce que sur des milieux restreints, des beaux travaux de la revue *Dieu vivant*, dont l'effort est étroitement apparenté au nôtre.

Il ne faut pas se dissimuler cependant que ce christianisme est encore très loin de la mentalité de beaucoup de communautés chrétiennes. Il est rare que le dimanche soit *célébré* (et nous savons maintenant, grâce aux travaux de Dom Casel, de Romano Guardini, le sens prégnant de cette *Feier*) dans les maisons religieuses. Au cours de notre longue formation ecclésiastique, nous n'avons pas souvenir qu'on ait fait une seule fois devant nous appel à cette mystique du dimanche. Les dimanches des séminaires et de nos maisons d'étude ecclésiastiques sont gris : on ne les célèbre pas. Nous ne dirons rien des collèges de l'enseignement libre, et de nos écoles supérieures. A titre d'exemple, cependant : qu'on interroge les générations d'élèves qui ont passé par *Sainte-Geneviève de Versailles*. Le dimanche matin de ces garçons restera justement célèbre dans les annales de la conservation et de la propagation de la foi en France. Quand ils ont en-

5. *La Maison-Dieu*, 8, pp. 134-137.

tendu la messe, de bon matin, les maîtres avisés de ces élèves les obligent à passer leurs « colles », de huit heures à midi. *Beatus populus qui scit jubilationem!* Le train de 12 h. 07 à Viroflay marque seulement le signal de la délivrance et on peut légitimement penser qu'après l'extrême fatigue nerveuse de la matinée, les gaillards ne se retrouvent pas tous aux vêpres de Sainte-Clotilde... Il prennent un bon temps, en quoi ils ont raison. Nous savons bien qu'en cette hypothèse un moraliste formé à la bonne école dispose de cent moyens d'assurer que le respect du troisième commandement de Dieu est sauf, mais cette morale est sans référence au « mystère liturgique » du dimanche. Et c'est là toute la question...

II

Il n'y a pas de pire disgrâce, pour une mystique, que d'être réduite à une morale, et que cette morale achève de se dégrader en une casuistique. En dehors d'une mystique, le troisième commandement de Dieu et le deuxième commandement de l'Église ne peuvent apparaître à nos contemporains que sous les traits d'une observance sans piété, d'une détermination sans valeur, d'un fardeau pharisaïque aussi insupportable que ceux auxquels le Christ a refusé, de son vivant, de lier la religion de son royaume.

Ce n'est pourtant là, qu'une partie du travail qui nous attend à Lyon. Les mystiques les plus savoureuses et les plus dynamiques sont impuissantes à changer un monde, si on ne s'emploie pas à leur donner un corps. A la différence de la liturgie purement normative ou historique, la pastorale liturgique est cette branche de la liturgie qui ne se déclare satisfaite que lorsqu'elle a conduit l'étude d'un problème jusqu'à la considération de ses déterminations concrètes. La matière qu'elle étudie est autant le donné liturgique traditionnel que le sujet récepteur de ce donné : un homme déterminé, une classe sociale, une génération chrétienne, un état culturel défini. A ce niveau de la recherche, la mystique liturgique devient solidaire d'une anthropologie, d'une sociologie, d'une culture. Or, c'est à l'homme, c'est au chrétien, ce sera — très précisément à Lyon — au chrétien vivant

en France en 1947 que nous allons proposer la mystique dominicale. Qu'on le veuille ou non, les composantes contingentes du problème le déterminent aussi rigoureusement que ses éléments nécessaires, ceux qui vaudraient aussi bien pour les malgaches, les chrétiens orthodoxes des pays balkaniques, ou les nègres de l'Ouganda. C'est cette exigence, d'ailleurs, qui fait l'intérêt permanent d'un mouvement liturgique, c'est aussi ce qui mesure exactement sa chance : il sera totalitaire, il prendra l'homme tel qu'il est et l'amènera au Christ, ou il ne sera pas. « On peut mesurer l'importance d'un mouvement liturgique dans la vie et la pensée de l'Église, dans la constitution d'une chrétienté. C'est à lui de donner, au plan surnaturel du sacré, une expression authentique à ce que l'homme porte de grandeur et de misère, d'aspiration et de vérité. C'est lui qui sera le plus sensible critère d'un nouvel enracinement de la grâce dans l'humanité en évolution [6]. »

Quel est donc le terrain offert par la société française d'aujourd'hui au « nouvel enracinement » de cette institution aussi vieille que le monde : le repos hebdomadaire ? La réponse est complexe. Nous ne pouvons en marquer ici que les éléments principaux, sans nous dissimuler que nous sommes en pleine contingence, et qu'il s'agit de tout autre chose que d'une doctrine à proposer.

Si l'on devine, au cours de l'exposé qui suit, une difficulté mal résolue, nous serons heureux, avant le congrès, d'avoir pu provoquer les discussions et les mises au point nécessaires.

*
* *

Un humanisme eschatologique se refusera toujours à définir l'homme, comme le fait le marxisme, par son seul travail. L'Église sait bien que l'homme se définit autant par son loisir que par son travail, qu'il risque autant d'être aliéné par celui-là que par celui-ci. L'Église s'est toujours au moins autant intéressée au loisir de l'homme qu'à ses tra-

6. M.-D. Chenu, O. P., *Anthropologie et liturgie*, étude à paraître prochainement dans *La Maison-Dieu*.

vaux. Elle a été en Europe la mère des loisirs, la créatrice des fêtes, la vraie dispensatrice de la joie. Elle l'est encore en pays de mission[7]. La conjoncture actuelle fait courir à l'Église le danger le plus menaçant qu'elle ait connu depuis longtemps. Dans une Europe où se poursuit d'une manière implacable la laïcisation de toute la vie humaine, où l'étatisation resserre chaque jour son étau, les réalités qui font ici-bas la vie et la joie des hommes se refusent les unes après les autres au baptême de l'Église. Celle qui a été la mère de tant de civilisations se voit refuser la chance qui a été offerte aujourd'hui à Hitler et à Lénine : elle risque de plus en plus de n'être qu'une société *purement* spirituelle, de n'être plus ce que Dom Vonier appelait « *un peuple* de Dieu ». On sait qu'une part considérable de l'œuvre de l'Abbé de Buckfast a été consacrée à défendre les droits de l'Église catholique à une incarnation temporelle. « Il faut dire, affirmait-il, que la pratique de la religion comporte une dose importante d'extériorité; aucun homme n'est religieux s'il se contente d'entretenir avec Dieu des relations intérieures... Ce serait un désastre spirituel si les chrétiens devaient limiter leur vie la plus haute à des actes intérieurs du culte, à un commerce purement mental avec Dieu. *Nul peuple de Dieu ne pourrait exister en de telles conditions*[8]... » Au premier rang de ces manifestations nécessaires de l'esprit chrétien, Dom Vonier inscrivait les fêtes du peuple chrétien et remarquait « que les puissances des ténèbres identifient plus que jamais l'abolition du christianisme avec l'abolition des fêtes chrétiennes[9] ».

Pourtant, faut-il le dire? nous avons du mal à souscrire sans réticence à ces affirmations de Dom Vonier. Elles nous font l'effet de vérités incontestables qui seraient grevées par des références incertaines. Dom Vonier était un type admirable de moine en qui revivait tout le génie si mâle, si réaliste de la religion antique. Son œuvre est l'antidote par excellence de la *devotio moderna*, mais c'est une œuvre « en réaction ». Nous savons, pour nous l'avoir entendu dire, que

7. Cf. Appendice A : *Un texte du R. P. Charles, S. J.*
8. A. Vonier, *Le peuple de Dieu*, trad. Roguet, Lyon, 1943, pp. 106-107.
9. *Ibid.*, p. 113. Le chapitre a précisément pour titre : « La religion du peuple de Dieu. »

la distinction proposée récemment entre « civilisation chrétienne de type sacral » et « civilisation profane vitalement chrétienne » lui faisait horreur (comme lui faisait horreur la *theologia crucis* des Réformateurs et particulièrement celle de Barth). Il aimait lui-même à dire qu'il était un mérovingien, et les images sous-jacentes à son livre *Le peuple de Dieu* se réfèrent constamment à un état de l'Église qui n'est plus le nôtre. On constate souvent, chez les chrétiens de la famille de Dom Vonier, un phénomène analogue à celui qu'on remarque chez les communistes français : ceux-ci ne peuvent penser sans que leur imagination les entraîne nécessairement du côté des réalisations russes. Le moyen-âge agit encore à l'heure actuelle, pour beaucoup d'entre nous comme un mythe, à la manière de ce « paradis soviétique ».

Mais, aujourd'hui, un chrétien n'est-il pas contraint d'imaginer une civilisation techniquement et *typiquement* autre que la civilisation médiévale? La première vérité sur laquelle nous devrions être tous d'accord (elle intéresse singulièrement un mouvement liturgique), c'est que l'autel ne peut plus être le *centre* de la communauté populaire française et « qu'il y a une laïcité qui représente dans le domaine civique l'authentique conquête d'une valeur chrétienne[10] ».

Ce qui fait l'unité d'un peuple, c'est sa culture. Et, bien qu'il ne soit plus chrétien, nous ne pouvons consentir, nous chrétiens, à ce que le peuple français cesse d'être *un* peuple. Toutes les manifestations de son unité culturelle (école, loisirs, arts) doivent être pour nous l'objet d'une volonté d'autant plus délibérée qu'on sera toujours trop heureux de nous enfermer dans notre ghetto. M. Garail, à propos de l'école, écrivait récemment : « Notre pays a besoin d'une École nouvelle : symbole et témoignage de culture humaine, de fraternité civique, de liberté de conscience et de sens social. Il n'y a pas un problème de l'école laïque et un problème de l'enseignement libre en France : mais il y a un seul problème de l'École en France[11]. » Nous dirions volontiers : « Il y a un seul problème du dimanche en France. » Le dimanche est un élément essentiel de la culture

10. *Masses ouvrières*, 20, p. 21.
11. *Ibid.*, p. 20.

française, et comme tel il obéit aux lois générales qui règlent l'économie de cette culture. A l'heure actuelle, une chose est évidente, c'est qu'un certain cléricalisme doit disparaître de plus en plus dans l'ordre de la pédagogie, du « truc », de l' « influence », et que le christianisme ne se fera plus admettre dans la vie de la cité que s'il apparaît aux hommes comme un élément de leur liberté et un ferment de création.

Les hommes revendiqueront de plus en plus l'autonomie de territoires qui apparaissaient à nos anciens comme des territoires chrétiens et qui seront tout au plus, dans l'avenir, des territoires mixtes. Le dimanche, comme l'école, constitue le domaine type de cet irrédentisme. Il n'appartient plus, *exclusivement*, à l'Église. Dans le dimanche, il y a le mystère du Christ, et puis il y a la respiration de l'homme. Or, l'homme, fût-il chrétien, ne respire que dans la cité, et l'air qu'il y respire n'est plus chrétien.

Dans un article récent[12], un spécialiste de la sociologie religieuse, M. Monnerot, a fait une analyse qui nous semble très pertinente de cette laïcisation de la fête en Europe. Son seul tort, à notre avis, est de conclure prématurément à la mort définitive de la fête chrétienne, mais ses avertissements sont sérieux. Au moment, dit-il, où le catholicisme français sait de moins en moins assembler les foules les plus dynamiques dans les enceintes de ses lieux sacrés, on voit la politique se sacraliser avec éclat dans la Russie, l'Allemagne, l'Italie contemporaine. « Il est enfin digne de remarque que l'avènement des masses (en régime totalitaire) se produise dans des sociétés où les grandes fêtes collectives ne sont pas (ne sont plus) ce qu'elles avaient été. *Il n'y a plus de jeux, plus de théâtre fondés en religion.* » (Ceux d'entre nous qui ont assisté aux rassembements routiers du Puy de 1942 et de 1945 mesureront la naïveté de cet universitaire.)

Il nous est impossible de souscrire à une affirmation aussi catégorique, mais il est difficile de la récuser purement et simplement. Peut-être, pour y apporter les discernements nécessaires et supputer les chances qui sont, dans la cité moderne, offertes à la fête, et plus spécialement au dimanche chrétien, pouvons-nous accepter de travailler dans l'hy-

12. J. Monnerot, *Les masses*, La Nef, Paris, nº 25, pp. 20-26.

pothèse de M. Monnerot. Les limites de la fête et du dimanche laïques se dessineront d'elles-mêmes, déterminant ainsi le tracé de nos possibilités.

Une civilisation bourgeoise en vient pratiquement à ignorer la fête[13]. Elle refuse le loisir au prolétaire et laisse les privilégiés de la fortune ou de la culture à leur ennui. Tout a été dit sur le dimanche bourgeois et son incurable stérilité. On sait moins bien l'horreur du dimanche prolétarien.

Au XIX[e] siècle, le dimanche aura été, dans les grandes villes, la victime la plus illustre du régime libéral. Pour achever la démoralisation d'un peuple, au régime inhumain du travail s'est ajouté dans les trente dernières années le régime inhumain du loisir : la civilisation mécanicienne a suscité comme sa réplique nécessaire et monstrueuse la civilisation aphrodisiaque (le mot est de Bergson). La fête foraine que nous avons encore connue dans notre enfance, où subsistait encore quelque chose du charme narquois et souvent brutal des kermesses de Breughel, a fait place à la fête américaine, avec ses attractions d'hystériques. C'est un symbole. Tout a conspiré pour faire du dimanche moderne le signe de la malédiction qui pèse sur un monde désaxé. Non seulement le dimanche n'a plus été ce regard vers le ciel, cette bouffée d'air frais, cette halte reposante et recréatrice qu'il avait été durant les siècles, mais il n'a fait qu'ajouter une flétrissure de plus à toutes celles qui étaient déjà impo-

13. Le documentaire sur l'élection à Versailles du président Auriol confirme d'une manière trop humiliante pour pouvoir être risible ce que Péguy disait du cérémonial de certaines fêtes républicaines. On n'est vraiment pas fier d'être Français et de penser que cette bande passera en Allemagne, encore toute émerveillée — malgré qu'elle en ait — des parades de Nüremberg !

Les fêtes sont de création aristocratique ou franchement populaire. Celles de la III[e] ou de la IV[e] République sont encore bourgeoises : autant dire qu'elles n'existent pas. C'est que la fête reflète la communauté qui la porte. A cet égard, comme J. Monnerot l'a bien vu, et avant lui toute l'école française, elle est un élément essentiel de la sociologie. « Sous l'influence du bourgeois, tout est changé en Europe : l'honneur chevaleresque est devenu l'honnêteté de l'agent de change; les mœurs élégantes sont devenues les mœurs solennelles; l'amabilité est devenue la raideur; la fierté la susceptibilité; les parcs sont devenus des potagers; et les palais des palaces » (A. Herzen, cité par Zonkovsky, *Les penseurs russes*). Nous devons cette référence à Dom Lialine, à l'occasion du cours qu'il professait au Saulchoir, en décembre 1936, sur la philosophie religieuse russe contemporaine.

sées à nos malheureux contemporains. Un homme aussi peu suspect que Dabit d'antipathie au monde moderne a exhalé son amertume en des pages terribles :

... Au septième, on croit toucher au ciel. Non. Des toits. Des cheminées et une odeur de porc monte d'une fabrique; une odeur de café d'une seconde fabrique... Dans l'escalier, quand un locataire vous précède, on a tout le temps de voir les talons éculés, les vêtements fripés comme les visages... C'est dimanche. Je traverse la cour, renverse la tête. Au premier, une femme à la fenêtre jette un regard vers le ciel, puis sur le mur d'en face, charbonneux... On passe la soirée au ciné : on enfonce dans un abîme; six cents ou mille spectateurs, auxquels on jette leur pâture. Médiocrité sans espoir. Pauvres faces veules, pâtes molles. Hommes et femmes, bons jouisseurs, résignés... Tous digèrent cette pourriture sans éprouver le besoin de vomir... Ah! leur dimanche, leurs beaux dimanches, vers minuit, quand on rentre et que s'étale la bêtise sur les visages, que des hommes vomissent, que des couples s'étreignent, que des hommes s'acheminent, le dos courbé, vers la prison d'une nouvelle semaine de travail[14]...

Dabit ne décrivait que les dimanches prolétariens, mais les dimanches du bourgeois sont pires, de cet homme devenu incapable de s'abandonner, une fois la semaine, à « cet élan intérieur d'un être qui se porte irrésistiblement au-devant de la vie pour lui rendre grâce[15] ». M. Gabriel Marcel a parlé de ces êtres, toujours plus nombreux, « dont l'existence coagule autour de quelques satisfactions qui, vues du dehors, peuvent sembler incroyablement indigentes : la partie de bridge hebdomadaire, le match de foot-ball dominical, telle récréation érotique ou gastronomique ». Cette dé-

14. E. Dabit, *Journal intime*, Paris, 1939, p. 14 et *passim*.
Toute l'œuvre de R.-M. Rilke est une plainte non moins profonde contre cette flétrissure; il faudrait citer tout l'admirable *Livre de la pauvreté et de la mort* :

... Là des hommes insatisfaits peinent à vivre
et meurent sans savoir pourquoi ils ont souffert...
Ils vont au hasard, avilis par l'effort
de servir sans ardeur des choses dénuées de sens
et leurs vêtements s'usent peu à peu
et leurs belles mains vieillissent trop tôt...

Un homme chez les chrétiens a fait entendre un accent aussi déchirant : le chanoine Cardijn.

15. G. Marcel, *Homo viator*, Paris, 1944, pp. 113 et 121. Le présent article doit beaucoup à ce livre admirable.

tresse était devenue si générale qu'elle ne pouvait manquer d'émouvoir tous ceux que préoccupe à un titre ou à un autre la biologie spirituelle des hommes d'aujourd'hui. Ce fut la naissance des « loisirs organisés ». En France, la question fut officiellement posée par la création en 1937 du ministère Léo Lagrange. Elle trouva les catholiques pour le moins aussi divisés qu'ils le sont encore au sujet de l'école. La politique se mêla étrangement à un débat qui devint inextricable : le front populaire se servait d'une législation bonne en soi à des fins électorales. *Candide* et *Gringoire* se surpassèrent dans leur ignominie coutumière : leur campagne de caricatures contre les « congés payés » restera un des documents les plus stupéfiants de l'histoire de nos discordes. Les pays soumis à un régime totalitaire — nous n'y pouvons rien! — nous avaient devancés dans cette législation. La Russie soviétique, l'Allemagne hitlérienne, l'Italie fasciste ont fait en ce domaine œuvre vraiment neuve. Leurs efforts s'orientèrent en deux directions : l'organisation habituelle des loisirs à la ville et au village (*Kraft durch Freude*) et la création d'un véritable art des fêtes, qui nous fut révélé, en France, surtout par les documentaires du cinéma : le reportage annuel des fêtes de Nüremberg et, dernièrement, la bande prestigieuse de la Fête du travail et de la jeunesse soviétique à Moscou. Cet art des fêtes manifestait la mainmise de plus en plus étroite de la politique sur les loisirs. Au « rite rationaliste du bulletin de vote », les régimes totalitaires, se rappelant que si l'homme est un animal politique, la masse est une bête religieuse, substituèrent « de véritables théâtrocraties... Le meeting, avec ses paroles sacramentelles, ses gestes et ses chants liturgiques, apparaît comme la cérémonie encore virtuelle d'une religion à l'état naissant[16] ».

Nous ne retiendrons de ce nouvel art des fêtes que : 1° ses résultats techniques, souvent admirables; 2° le caractère impur de la mystique qui l'animait; 3° l'influence curieuse, mais certaine et très équivoque, qu'il exerça sur l'imagination de nombreux catholiques. Les meetings *pour l'Unité* n'échappèrent pas complètement à la séduction de ces rassemblements, et une cérémonie comme celle de Colombes,

16. J. Monnerot, *op. cit.*, p. 24.

en juin dernier, se ressent encore de cette confusion : le mystère de la messe — la remarque nous en était faite dernièrement par Dom Odon Casel — s'accommode mal de la technique des meetings : à la limite, on peut assurer que la célébration eucharistique ne peut pas être portée par une *masse*.

Il serait beaucoup plus intéressant de suivre les créations des régimes totalitaires dans la première direction que nous signalions : celle de l'organisation des loisirs hebdomadaires. Les bonnes monographies sont rares, en langue française[17]. De cette législation, nous retiendrons : 1° qu'elle s'est faite, elle aussi, le plus souvent, à des fins politiques : jeunesse, loisirs, police sont les trois côtés nécessaires du triangle totalitaire; 2° qu'elle a contribué à rejeter l'Église à la sacristie; 3° que, au point de vue de la santé du peuple, elles marquent un progrès très net par rapport à l'anarchie des loisirs dénoncée plus haut.

Et cela circonscrit les réflexions que nous sommes désormais en mesure de proposer au sujet de l'avenir du dimanche chrétien en France. Pour la commodité des discussions préparatoires au congrès et pour faciliter les références, nous les numérotons.

I. La collectivisation des loisirs apparaît comme un fait culturel caractéristique du régime de plus en plus sociétaire de toute la vie humaine. Il est loisible de déplorer cette évolution, mais la sagesse conseille d'abord de la reconnaître comme un fait et de prévoir les aménagements chrétiens en conséquence.

II. En soi, cette évolution du loisir humain est bonne; elle vise à remédier à des maux qui ne sont que trop réels. Nous devons nous féliciter que cette réalité fondamentale de la vie humaine qu'est le loisir soit désormais étudiée comme un objet ayant sa consistance propre. Nous ne nous dissimulons pas, pour autant, qu'une telle entreprise se révèle comme un signe d'une certaine dégénérescence de l'espèce humaine. Il y a quelque chose de monstrueux à vouloir « organiser la joie » : à vouloir régenter l'existence, on risque de lui retirer sa couleur et de la dévitaliser. Plus profondément, « l'organisation de la joie » révèle et en même temps ampli-

17. L'Action populaire en a donné de précieuses.

fie ce besoin factice d'évasion, de distraction où le chrétien voit un signe non équivoque de l'aliénation de l'homme moderne. « Ce besoin de distraction... est lié à un certain reflux de la vie[18]. » Le loisir organisé par l'État est un loisir sans mystique, ou, ce qui est pire que tout, c'est la mystique du loisir pour le loisir. Un chrétien reste convaincu que le problème du loisir humain est un problème essentiellement métaphysique et que la racine « éthico-lyrique » du loisir humain est d'essence religieuse. Le moins qu'un chrétien puisse donc demander à l'État, c'est que possibilité soit offerte à l'Église d'exercer librement son influence mystique par laquelle elle se présente au monde comme l'immense réservoir de la joie fondamentale de l'existence humaine.

De plus, parce qu'il n'a que trop de raisons de redouter les ingérences abusives de l'État dans un domaine qui n'est pas le sien, le chrétien souhaite que la liberté la plus large soit laissée à toutes les communautés humaines de la nation — en premier lieu à l'Église —, d'imaginer et d'organiser des loisirs qui soient à l'image de leur mystique. Un État hypertrophié frappe de mort tous les rouages par lesquels il prétend communiquer la vie, « et il n'est en son pouvoir ni de donner la vie, ni même de la déceler et de la reconnaître[19] ».

Ces réserves faites, un chrétien ne peut qu'aider à la prise en charge par la cité de l'organisation du loisir humain. Il y collabore comme à une œuvre de salut public. Un Cardijn, en 1937, porte la question du dimanche sur son vrai terrain quand il écrit : « Il s'agit de rendre au peuple une richesse perdue, un privilège volé, un droit violé. C'est une croisade de libération, d'émancipation, de rénovation; c'est une révolution qu'il s'agit de déclencher et de faire triompher... La reconquête chrétienne du dimanche doit apparaître à tous comme la condition essentielle de la victoire sur la violence, la terreur, l'injustice et l'oppression, comme la condition indispensable du respect de la personne, de la famille, de la dignité humaine du travailleur. »

III. La liberté qu'ils auraient ainsi obtenue, il importe

18. G. Marcel, *op. cit.*, p. 114.
19. *Ibid.*, p. 130.

que les chrétiens sachent en faire un bon usage. Or, quels sont actuellement les loisirs des chrétiens, quelle est leur politique du loisir, quelles sont les manifestations créatrices de leur mystique en ce domaine, quel est leur sens de l'élément festif inhérent au christianisme, quelle est leur efficacité culturelle, en France, à l'heure actuelle ?

Aucune communauté en France n'est plus riche en hommes, en dévouement et sans doute en argent. Cette communauté est relativement pauvre en vitalité culturelle[20]. Nous voyons à ce déficit deux raisons principales :

1° *Une sclérose et comme une ligature, depuis des générations chrétiennes, de toutes les puissances imaginatives et sensibles qui sont en l'homme les puissances créatrices.* Un contact avec une œuvre comme celle de Claudel, un retour au génie cosmique de la Bible commencent seulement à

20. Nous renvoyons à la belle étude de notre élève le R. P. Chifflot, O. P., qui servait de conclusion au cahier de *Rencontres*, IX : « Foyers de notre culture », Paris, 1942, et pour la communauté protestante au diagnostic non moins indulgent de R. de Pury dans *Présence de l'Éternité*.

Nous nous garderons toutefois de céder au pessimisme : nous sommes non pas en pleine décadence, mais en pleine renaissance. Les critiques sévères qu'on peut lire plus bas ne le sont pas trop, mais elles perdent chaque jour davantage de leur rigueur. Les revues catholiques de culture générale faisaient avant la guerre l'envie de ceux qui ne partageaient pas notre foi (et maintenant encore, qu'on compare une des revues officielles du communisme, *La Pensée*, avec nos grandes revues : on verra où est vraiment l'intelligence). Les critiques littéraires, artistiques, cinématographiques, théâtrales de *Témoignage chrétien*, de *Temps Présent*, de *La Vie Intellectuelle*, des *Études*, s'imposent. Heureux signe des temps : la reprise de la revue de l'abbé Bethléem s'est avérée impossible, au moins sous la forme célèbre que lui avait donnée son fondateur. La critique catholique est intelligente; elle tient compte des vraies valeurs; elle respecte les hommes; elle aide à créer. Claudel était seul en 1880 : il a maintenant un monde autour de lui. Un journal comme *Foyer rural* est souvent imité : il n'est pas égalé. Les calendriers publiés par les scouts, par les différents mouvements d'Action catholique, ont changé l'atmosphère de beaucoup d'intérieurs : avec leurs belles images, leurs centons de poésies et de textes bibliques, ils ont véhiculé à l'usage des simples la conception d'un christianisme vrai, jeune, conquérant. *La Croix* est un journal qui compte.

Et cependant qu'on entre, au hasard d'un voyage en province, dans ce qu'on est convenu d'appeler la librairie catholique, celle où s'achalandent les femmes et les enfants et, il faut bien le dire, ce qui reste la masse de manœuvre principale des catholiques de France, celle qui est embrigadée par le clergé : on demeure confondu; qu'on fasse également l'inventaire de certaines bibliothèques ecclésiastiques !...

dénouer cette ligature dans une élite chrétienne, restreinte, mais chaque jour plus efficace.

2° *Par voie de conséquence et comme rançon de cette impuissance créatrice, une position étroitement moralisante et exclusivement critique devant les réalités culturelles du monde moderne.* S'ils avaient dépensé en création et en risque le millième de ce que leur a coûté d'efforts la morale, les catholiques, à l'heure actuelle, dirigeraient la culture en France. Nous sommes loin du compte. Culturellement, la France est à gauche, et les catholiques — culturellement — sont à droite. Aucun artiste véritable ne travaille pour eux, ou c'est à leur corps défendant : eux ne font travailler aucun artiste et préfèrent l'ersatz à l'authentique. De cette équivoque chronique, les manifestations sont aussi innombrables qu'elles sont humiliantes. Une génération de vicaires s'est épuisée à faire répéter à des adolescents les saletés de Courteline. On nous signalait récemment l'aventure d'un militant d'Action catholique qui fait donner dans son bourg une représentation de *L'Annonce faite à Marie*. Les éléments non-chrétiens viennent et applaudissent, le clergé et les « fidèles » boudent et crient au snobisme : le bulletin paroissial ne fait aucune mention de la représentation et porte aux nues celle d'une pieuse sottise de N... A ce même chrétien qui organisait une exposition de peinture et qui invitait son pasteur : « Je vous préviendrai, monsieur le Curé, si ça vous intéresse », la réponse arrive, immanquable : « Bien sûr que ça m'intéresse, quand ce ne serait qu'au point de vue moral, je peux avoir mon mot à dire. » Nous avons de nos oreilles entendu, il y a quelques années, un haut dignitaire de l'Église de France se plaindre de l'influence détestable qu'un prêtre avait dans un diocèse sur la jeunesse : « Il fait lire des poètes *surréalistes (sic)* comme Péguy et Claudel. »

A l'heure actuelle, en France, un ministère des loisirs et de la culture contrôlé par l'Église est impensable. Car les options du monde catholique sont plus terribles encore que ses méconnaissances : on lui pardonne à la rigueur de méconnaître Claudel et Rouault, mais il ne faut pas oublier que pour la majorité des prêtres de France, leur presse c'est « la bonne » (par antonomase), leurs sculpteurs et leurs imagiers préférés, des flibustiers; leur film, *L'Appel du Silence* (dans le temps où leurs salles « paroissiales » ou « familia-

les » boycottent systématiquement d'authentiques chefs-d'œuvre)[21]; il y a trente ans, leur chansonnier c'était Botrel; leur littérature d'imagination, la collection « Bijou »; leur poète Déroulède, leur comique Courteline, leur romancier Henry Bordeaux, leur dramaturge François Coppée, leur hebdomadaire *Le Pèlerin*...

Voilà la scène poussiéreuse que les catholiques proposent à la France pour jouer le mystère de la vie et de la mort, du risque et de la joie, de la guerre et de la famine, le mystère éternel de l'amour que l'homme porte à la femme. Plus on étudie l'histoire de la culture en Europe, plus on se persuade que le baroque aura été la dernière poussée créatrice du génie culturel du catholicisme[22]. Il est commode de crier à la persécution, mais les chrétiens, depuis la fin du baroque, depuis cent cinquante ans, ont été libres, en certains pays et à certaines époques, de créer. Qu'ont-ils fait de leur liberté?

*
* *

La question est d'autant plus grave qu'on assiste dans le même temps, en France, à l'accession culturelle des masses. On ne devrait jamais oublier que dans un pays où cinquante pour cent des agrégés sont fils de facteurs et de boulangers, les droits au savoir, les droits à la culture apparaissent toujours comme une revendication contre une injustice sociale, qu'exploitera fatalement une politique. Il y a en chaque Français cultivé le fils ou l'arrière-petit-fils de ce paysan qui s'est dit un jour : « Mon fils ira à la ville et il apprendra. »

21. Nous nous sommes expliqués là-dessus dans *La Vie Intellectuelle* du 25 juin 1939, tome LXIV, n° 3, pp. 475-480.

22. « L'art baroque — et je parle aussi de l'art religieux baroque — est universel, il embrasse tout, il est sans limites, parce qu'il paraît rendre l'homme capable de se dépasser lui-même, de donner une expression humaine sensible concrète (*menschlich-sinnlich fassbare Gebilde*) à tous les contrastes et à toutes les tensions, à toutes les joies et à toutes les peines, à toutes les croyances et à tous les espoirs, à tous les frissons et à tous les effrois, à tous les bonheurs et à toutes les nostalgies » (Anton L. Mayer, *Liturgie und Barock*, im *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XV, p. 88). Si vain qu'il apparaisse de limiter le genre de Claudel, on peut se demander si l'œuvre de l'auteur du *Soulier de Satin* n'a pas été comme le dernier rameau, extraordinairement vigoureux, de ce tronc. Telle est au moins la pensée du R. P. Urs von Balthazar, S. J., *Der seidene Schuh*, Lucerne, pp. 408-416. C'est aussi celle de Jacques Copeau.

L'œuvre de Guéhenno est significative à ce point de vue : désormais, Caliban parle et personne ne lui fermera plus la bouche. Les partis « du peuple » se sont emparés de ce redoutable appétit, et rien ne fut plus instructif, en 1937, que la conversion brutale opérée par le parti communiste. C'est alors que ces professionnels de la tactique inventèrent leur slogan : « Pour une France libre, forte et heureuse. » Dans leur programme, la culture populaire était présentée comme un élément essentiel de ce bonheur, et nous avons vu alors dans un magazine communiste l'histoire des arts présentée d'une singulière façon : Louis XIV devenait à sa manière le père du peuple, et le Versailles de Mansard une création authentique du génie populaire français...

On aurait tort de rire de ce qui n'est peut-être pas, après tout, uniquement une tactique. Les psychiatres nous ont appris à considérer de près les raisons qu'un homme avait de mentir et la nature de ses mensonges. La tactique communiste ne témoigne-t-elle pas de ce besoin incoercible de culture qui travaille les masses modernes ? Il est stupéfiant qu'un poète comme Aragon fasse gloire au parti communiste de lui avoir révélé la France :

> Mon parti m'a rendu mes yeux et ma mémoire.
> Je ne savais plus rien de ce qu'un enfant sait,
> Que mon sang fût si rouge et mon cœur fût français,
> Je savais seulement que la nuit était noire.
> Mon parti m'a rendu mes yeux et ma mémoire.
>
> Mon parti m'a rendu le sens de l'épopée,
> Je vois Jeanne filer, Roland sonner le cor,
> C'est le temps des héros qui renaît au Vercors,
> Les plus simples des mots font le bruit des épées[23]...

On se frotte les yeux, on a bien lu : Jeanne, Roland. Les communistes cherchent à redonner des images à la France. Péguy n'avait pas eu besoin d'un parti pour lui apprendre Jeanne. Les Français, aujourd'hui par milliers, attendent de Maurice Thorez cette révélation...

Beaucoup d'intellectuels et d'artistes même de gauche ne sont pas dupes et refusent jusqu'à ce jour leur adhésion au parti communiste, mais ils ne travaillent pas pour autant

23. *La diane française*, Paris, 1945.

pour l'Église. Ils sont dans une situation inconfortable : ils refusent de se passer au cou le carcan communiste qui cependant ne cesse de les attirer, — et se refusent encore plus à travailler pour les « bien-pensants » (à vrai dire, cette dernière hypothèse ne traverse même pas leur esprit). D'eux, il faudrait dire exactement ce que l'abbé Godin disait du prolétaire dans *France, pays de mission* : « Il faut qu'il abandonne, s'il se convertit, non pas le mal qui était dans sa vie, *mais toute sa vie* : ses amis, ses relations, ses habitudes...; il faut qu'il change de vie, qu'il quitte son milieu. » Il se constitue radicalement en France une masse culturelle (communiste et non-communiste) de plus en plus étrangère au monde catholique. Les dons y sont divers et fort riches. Il ne faut pas se dissimuler que la force de ce groupement vient d'une osmose chaque jour plus réelle entre ceux qui inventent de nouvelles formes culturelles, peintres, cinéastes, comédiens, affichistes, romanciers et poètes, et les militants de base, — ceux-ci permettant une nouvelle osmose entre eux et les masses[24].

Cette seconde osmose pose infiniment plus de problèmes que la première et de sa réussite dépend l'avenir de la culture populaire. Toutefois, ne crions pas trop vite à son échec. Les techniciens de la culture se préoccupent de sa réalisation. Les maisons usinées de notre ami Lods, l'architecte de l'admirable groupe scolaire de Suresnes, les meubles ravissants prévus par Jean Prouvé pour l'équipement intérieur de ces maisons, ce sont là les futures « Images de la France ». On peut et il faut penser beaucoup de mal de défunte *Marie-Claire* : l'hebdomadaire aura contribué à abêtir la femme française, mais il aura non moins puissamment contribué à créer une nouvelle esthétique de la femme, qui s'est imposée aux chrétiennes comme aux autres. Ce qui, longtemps, demeure recherche de cénacles ou d'ateliers finit toujours par s'imposer. Un instituteur, Georges Mounin, nous semble avoir écrit là-dessus récemment des lignes qu'on ne saurait trop méditer, car elles définissent d'une manière remarquable les rapports qui tendront de plus en plus à s'établir entre l'État et la culture :

L'art pour quelques-uns, le livre pour quelques-uns nous est

24. Cf. Appendice B : *Le programme de « Travail et culture »*.

inutile. Est-ce vrai ou pas vrai ? C'est vrai et ce n'est pas vrai. Ce sont des graines et des carcasses de l'art pour les masses. Exemple : les vers de Klebnikov. Compréhensibles au début seulement pour sept camarades futuristes, ils ont pendant une dizaine d'années électrisé nombre de poètes, et maintenant l'Académie elle-même veut les enterrer en les éditant comme un exemple de vers classiques.

Le véritable art soviétique prolétarien doit être compréhensible aux larges masses. Est-ce vrai ou pas vrai ? C'est vrai et ce n'est pas vrai. C'est vrai, mais avec un correctif apporté par le temps et la propagande. L'art n'est pas un art pour les masses dès sa naissance; il devient un art pour les masses par une somme d'efforts... La compréhension des masses est le résultat de notre lutte et non la chemise dans laquelle naissent les livres chanceux d'un quelconque génie militaire. Il faut savoir organiser la compréhension d'un livre.

Les classiques, Pouchkine, Tolstoï, sont compréhensibles pour les masses. Est-ce vrai ou pas vrai ? C'est vrai et ce n'est pas vrai.

Ainsi les moyens d'expression surréalistes les plus ésotériques, les collages, les photomontages, les mots d'humour noir, aujourd'hui nourrissent toute la poésie de dix-huit ans, les romans à prix, les dessins de nos humoristes et leurs légendes, les affiches et parfois les manchettes des journaux. Maïakovski avait vu juste : il y a, dit-il, *une poésie d'ordre ingénieur*, et elle est le laboratoire d'où sortent les moyens de la poésie de masse. L'admirable, chez Maïakovski, c'est qu'il a été lui-même, à la fois, spontanément, poète de laboratoire et poète au service des masses. Mais aujourd'hui même, en France, sommes-nous si loin du jour où, le 1er mai, l'on verra sur les banderoles, à travers les rues, des phrases-poèmes d'Éluard ou d'autres grands poètes ? *Qu'est-ce qu'un mot d'ordre sinon la phrase où l'on voudrait que la vérité soit chargée de sa haute puissance d'émotion ?* Maïakovski montre la voie [25].

Avis est ainsi donné aux catholiques de France. Où sont leurs poètes, où sont leurs « ingénieurs » ? L'équipement culturel des secrétariats généraux de l'Action catholique est souvent précaire. La fondation du *Centre de culture ouvrière* (le C.C.O. de Marly rattaché à la J.O.C.) est passée presque inaperçue. Pourtant, sa création est aussi importante que le fut en son temps celle des Instituts catholiques. Si on ne l'aide pas puissamment, et vite, il risque de végéter faute d'élèves, de maîtres, d'argent... Mais où va l'argent des

25. *Action*, 10 janvier 1947.

catholiques de France? J. Folliet vient de faire entendre pour la première fois là-dessus des paroles aussi sensées que courageuses [26].

IV. Victimes d'un tel divorce, il nous resterait cependant une chance. Si le chœur des Muses déserte de plus en plus notre monde, nous pourrions au moins nous prévaloir de la supériorité de notre mystique. Notre conception du monde, qui a porté l'œuvre d'un Claudel, est d'une telle cohérence, d'une telle opulence, qu'elle décolore, par contraste, toutes les mystiques non chrétiennes. Mais nous craignons, là plus encore qu'au niveau de la création et de l'expression, une certaine dégénérescence.

Qu'est-ce que les hommes ont, de tout temps, demandé à l'art? L'œuvre d'Eschyle nous répondrait à elle seule : pas seulement une évasion. Au contraire. Le plus souvent, les hommes ont demandé à l'art de les aider à renforcer en eux le sentiment de l'existence, de leur donner une certaine expérience poétique (plus vraie, dans sa brutalité et sa densité) de leur condition humaine, de leur drame. L'art a permis des raccourcis admirables et comme des condensations d'une existence que la vie finissait par étaler et par flétrir. L'art a permis à l'homme de faire une analyse spectrale de son existence et de celle de ses proches. Les masses, nous l'avons vu (cf. III) en France, accèdent à l'heure actuelle à ce sentiment littéraire ou artistique de la vie, qui les pourvoit d'une existence seconde de type réflexe et imaginatif. Le malheur veut qu'à une génération d'hommes à qui la mystique olympique ait été présentée par les films de Leni Riefenstal, la mystique de la guerre civile par *L'Espoir* de Malraux, la mystique de l'Hitlerjugend par le *Jeune Hitlérien*, le drame du chômage et de l'embauche par Steinbeck, la mystique de la révolution russe par le *Cuirassé Potemkine*, la désolation de l'existence ouvrière par le film de Latard et Prévert : *Aubervilliers*, à cette génération, la mystique du fait chrétien continue à être présentée comme elle pouvait l'être aux contemporains de Victor Hugo, de George

26. *L'Appel de la route*, novembre 1946, pp. 14-15. A noter également les aveux du R. P. Drujon sur les difficultés actuelles de la J.E.C., *La Vie Intellectuelle*, février 1947, p. 39, avant-dernier paragraphe.

Sand, pour ne pas remonter à ceux de Mme de Sévigné. L'expression de l'existence devient chez nos contemporains de plus en plus âcre, elle a la saveur de l'alcool, de la poudre, elle sue le désespoir et l'horreur de la famine, — l'expression de l'existence chrétienne devient chez nous de plus en plus fade[27]. Qu'on compare l'œuvre de Prévert, par exemple, et celle de tel illustre conférencier catholique. Nous ne savons plus donner à nos affirmations chrétiennes le vêtement qui les rendra humainement audibles : nous n'avons plus d'*images* cohérentes et dynamiques de l'existence chrétienne.

V. Ce long détour était nécessaire pour montrer que si nous voulons présenter au monde la mystique dominicale avec quelque chance de l'intéresser, nous devons avoir une image très élaborée humainement de ce que doit être le dimanche des hommes et des chrétiens.

Nous devons perpétuellement nous demander ce que nous avons fait de la joie que le Christ nous avait chargés de révéler au monde. Quelle est notre image chrétienne du loisir, quelle parole dirons-nous aux hommes pour les persuader de préférer notre dimanche au leur, et d'abord, avons-nous, nous-mêmes, une *image du dimanche*?[28] Si cette question nous trouve aussi démunis qu'elle a trouvé des générations de bourgeois chrétiens dont les fils ont gardé une invincible horreur de leur dimanche, laissons les hommes à leur misère ou à leur pauvre joie, et ce jour-là sentons plus douloureusement que les autres jours que nous avons trompé l'espoir du monde.

A une telle requête, il est, hélas! facile de répondre. A

27. Aucun de nos contemporains n'a ressenti la lassitude de cette fadeur avec la profondeur de J. Green : « Hier, je suis allé à Barclay-Street, où je voulais explorer les librairies catholiques. Impression d'ennui, allant jusqu'à une espèce d'horreur. Devant ces monceaux de livres assommants et d'objets pieux dont la laideur dépasse ce que je craignais de pire, je me suis demandé quel rapport on pouvait établir entre tout cela et la religion de l'Évangile. La médiocrité intellectuelle du catholique moyen est un mystère que je ne comprendrai sans doute jamais... Impossible d'ouvrir un livre dit de piété sans éprouver quelque chose qui approche de la nausée... » (*Journal 1940-1943*, Paris, 1946, p. 206), mais à la page 58 : « ... La Bible a été la source où j'ai bu longuement aux heures d'angoisse... »

28. Nous préférons « image » à « mythe ». Nous nous expliquons dans l'Appendice C.

l'heure actuelle, nous n'avons pas une image cohérente et savoureuse du dimanche à présenter aux hommes. Pas de mythe sans mystique, d'abord, et nous avons vu, dans la première partie de notre étude, combien la mystique dominicale dont les premières générations chrétiennes avaient fait une pièce essentielle de leur religion en était venue à perdre toute saveur : la théologie, la pastorale, la spiritualité en étaient venues à l'ignorer. Étonnons-nous alors si à une pareille pauvreté dans l'inspiration répond le caractère poussif des créations! Il y a plus : car la réinvention du thème dominical et son ressourcement biblique, liturgique et patristique ne sauraient satisfaire une pastorale réaliste. Une mystique qui s'en tiendrait aux seuls éléments bibliques ou cultuels du mystère dominical ne réussira jamais à elle seule à faire une image du dimanche offrant à l'intelligence, au cœur et à l'imagination des hommes une prise suffisante pour les séduire. Le dimanche chrétien, avec sa routine, ses messes qu'on subit sans les comprendre, ses prônes désuets, ses annonces interminables, ses vêpres somnolentes, l'image d'un tel dimanche s'est maintenue tant que nous pouvions l'imposer à des hommes simples, qui gardaient en eux l'immense réserve de foi non-critique des générations qui les avaient précédés. Aujourd'hui cette race d'hommes est en train de disparaître. Le cinéma et la radio lui parlent une langue qu'elle comprend. Sommes-nous capables de projeter sur l'écran de l'imagination de ces hommes une image suffisamment nette et belle de ce que doit être l'existence chrétienne du dimanche pour qu'elle apparaisse avec le caractère irrécusable d'une image de la réalité? Sommes-nous capables de leur présenter, à ce niveau, une image valable (humainement valable) du dimanche chrétien?

Ce sera le grand mérite de l'Action catholique d'avoir posé le problème du dimanche en ces termes. Depuis dix ans, toutes les branches de l'Action catholique ont multiplié leur enquêtes. M.P.F., J.A.C., A.C.I. amorcent partout des réalisations authentiques et savoureuses, résolus à donner au monde l'image de communautés humaines qui soient capables, le dimanche, de recréer un type de vie qui fasse envie aux non-chrétiens. Les groupes de ménages chrétiens de M. l'abbé Caffarel travaillent utilement dans cette direction. Dès le début, le Cercle Sainte-Jehanne, avec le P. Doncoeur,

s'était attaché à l'examen du problème. Les *Amitiés scoutes* étaient, elles aussi, préparées institutionnellement à regarder en face la difficulté, et, espérons-le, à la résoudre. Nous n'en voulons pour témoignage que le numéro récent de leur revue lyonnaise, *Vin nouveau*, qui apporte une contribution d'une saveur délicieuse au renouveau de la fête chez les chrétiens[29]...

VI. A ces groupes qui partout travaillent, inventent, se cherchent et dont la vitalité commence, un peu partout, à faire mentir le réquisitoire prononcé plus haut, proposons, pour terminer, quelques derniers discernements.

La sanctification du dimanche est une institution divine. Quelles que soient les pauvretés humaines qui la portent, — et dont, encore une fois, il nous est impossible de prendre facilement notre parti, — nous ne devrons jamais oublier son caractère surnaturel. Cette institution marque profondément le caractère de la communauté chrétienne. Autant, en effet, nous avions de raisons de ne pas accepter de considérer l'autel comme le centre de la communauté populaire française, autant il nous importe de le considérer comme le centre de la communauté chrétienne. Car si l'Église aujourd'hui peut difficilement prétendre susciter une chrétienté, il n'en reste pas moins qu'elle est avant tout la société de ceux qui participent aux mystères, elle est une société cultuelle, avec ses rites extérieurs, sa hiérarchie, ses prêtres, son autel, son *sacrificium laudis*. Un chrétien est l'héritier de ces hommes qui acceptaient le martyre en répondant à leurs juges : « Il ne nous est pas possible de ne pas célébrer le *dominicum*. » Le clergé français durant la Révolution de 1789 a connu de vrais martyrs du *dominicum*. Le problème est aujourd'hui, dans une cité qui n'a plus de références sacrales, d'obtenir que les chrétiens, sans être accusés de déserter la vie de la communauté populaire, soient libres de participer à la célébration de leurs mystères, *et que les incroyants trouvent cela normal*.

Dans une perspective ainsi limitée, il nous est glorieux de remarquer que le dimanche peut être amené à jouer de nos jours le rôle qui fut toujours celui du sabbat : préserver

29. Lyon, 22, quai Gailleton, cahier de Noël 1946.

l'âme d'un peuple menacé par les régimes totalitaires[30]. Les révolutionnaires athées ne s'y trompaient pas : ceux de 1789 ont désacralisé le temps, les nazis l'ont paganisé, les bolchéviks ont supprimé le dimanche au début du régime (ils l'ont, depuis, paraît-il, rétabli)[31]. Nous devons opposer à toutes ces tentatives l'énergie farouche des Macchabées.

VII. Le noyau central de la festivité dominicale est constitué, en régime catholique, par la célébration du mystère liturgique. Mais nous avons vu, dans la première partie de cette étude, que la sanctification du dimanche déborde de beaucoup l'accomplissement d'une fonction rituelle. Le dimanche offre même un cas privilégié de cet humanisme chrétien dont le foyer est une participation au mystère du Christ rendu présent par l'acte liturgique et dont le rayon d'action déborde largement le sanctuaire, puisqu'il s'étend aux limites du monde. Une expérience chrétienne, si elle est enracinée dans le mystère liturgique, ne limitera jamais le fidèle à la vie cultuelle : elle lui donne les clefs d'un royaume aussi vaste que la vie. La liturgie est cosmique. *Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia!*

Mais c'est parce qu'elle porte en elle un appel à l'immensité des tâches humaines que la liturgie commence par demander au fidèle qu'elle convoque de les oublier dans leur matérialité. Ces dernières années auront vu se succéder une suite étonnante d'initiatives, que l'histoire de la liturgie enregistrera comme autant d'aberrations : pour avoir voulu

30. A. Vonier, *op. laud.*, p. 111 : « La célébration des dimanches et des principales fêtes liturgiques a dans l'histoire du peuple de Dieu une stabilité et une uniformité vraiment étonnantes. Le jour du Seigneur est le jour classique du repos pour le peuple de Dieu, comme le jour du Sabbat était le jour du repos pour l'ancien peuple... Privé du dimanche, le peuple de Dieu aurait une vie sans ordre; c'est le dimanche qui règle la chronologie chrétienne; abolir le dimanche serait abolir le peuple de Dieu, parce que par là, par le moyen du sacrifice eucharistique solennel, il affirme son identité. » Le R. P. Féret se propose de développer cet aspect du dimanche au Congrès de Lyon.

31. L. A. Winterswyl, *Zur Unterscheidung des Christlichen in der Jahrfeier*, « Liturgisches Leben », avril 1936, pp. 65-72. Nous avons présenté cet article dans *Trois essais allemands sur la liturgie*, Lyon, 1943. Il est très difficile d'avoir une documentation exacte sur l'évolution du dimanche en Russie soviétique; quelques indications intéressantes dans *Russie et Chrétienté*, I, Paris, 1946.

mettre « toute la vie » dans « toute la messe », on s'est cru obligé de faire éclater le cadre rituel de la messe, si sobre dans ses références à la vie quotidienne. On méconnaissait ainsi une loi fondamentale de l'économie de toute vie religieuse, établie par l'histoire des religions : cette économie comportera toujours une activité rituelle proprement dite. Il arrive dans certaines religions qu'une activité religieuse non rituelle s'exerce (et qu'elle soit, comme dans le christianisme, étroitement dans la mouvance de l'activité rituelle), mais il est désastreux de vouloir réduire l'une à l'autre.

Le *sacrement* eucharistique est au cœur de ce *sacramental* qu'est le dimanche chrétien. Nos fidèles ont d'abord le dimanche matin à célébrer un *mystère*. Un dimanche chrétien intégral suppose et la messe et la vie.

VIII. Cette distinction faite, nous n'en sommes que plus à l'aise pour réclamer que la liturgie dominicale devienne un foyer d'intelligibilité religieuse (on ne prêtera jamais à cet égard trop d'attention à l'avant-messe et à la liturgie évangélique). Mais cette revivification de l'assemblée eucharistique doit être faite selon le génie même du ritualisme. C'est là, précisément, la tâche immense qui incombe à la pastorale liturgique. Accepter le rite, tel qu'il est, et lui rendre sa transparence, hors de laquelle saint Thomas disait qu'il devenait « absurde ».

Quand un homme aujourd'hui se refuse à entrer dans une église le dimanche matin, c'est souvent parce qu'il est un infidèle, au sens rigoureux du terme, et qu'il refuse d'accorder sa foi au mystère. Mais c'est aussi — et sans doute plus souvent — parce que, sans que cet homme rejette la foi au Christ, le mystère lui a été présenté de telle manière que l'énoncé lui en est devenu inintelligible. Il n'est absolument pas question d'établir une comparaison entre l'intérêt qu'un homme peut prendre au mystère chrétien et l'intérêt qui le pousse vers les portes du stade, du cinéma ou de la piscine, — comparaison grossière qui méconnaît l'essence même du mystère et dont on s'étonne qu'elle ait été récemment instituée par des auteurs ordinairement mieux inspirés, — mais si nos assemblées liturgiques en viennent à manquer de dignité et de vérité au point qu'elles en dégoûtent les

chrétiens eux-mêmes, sommes-nous autorisés, lorsqu'un homme sans ferveur leur préfère un spectacle profane, à dire que cet homme méconnaît le visage de Dieu ? N'est-ce pas plutôt de nos visages à nous qu'il se détourne avec horreur ou simplement avec une pitié amusée ? Un homme, j'entends un homme véritable, peut-il se sentir attiré par la plupart de nos assemblées liturgiques ? Il se dégage de nos églises une atmosphère d'ennui, d'irréalité, qui les rendent la plupart du temps insupportables. L'abbé Jean Pinsk, un des principaux animateurs du mouvement liturgique en Allemagne, a forgé pour stigmatiser cette atmosphère irrespirable, l'expression « religion dans le vide », dans un espace privé d'air (*Religion im luftleeren Raum*) [32]. C'est bien cela. Un homme ne respire pas dans un tel espace : il y crève. On y conserve à grand'peine quelques femmes; on y retient de force, sous la conduite des « sœurs », des enfants qui seront trop contents, le moment venu, de rejoindre leurs aînés et de ne plus jamais remettre les pieds dans une église dont on les aura définitivement dégoûtés. Nos temples sont sales, mal éclairés, nos chants sont faux ou niais, nos employés d'église sont accoutrés d'une manière ridicule, nos fleurs, artificielles, nos femmes ne sont pas habillées comme les autres, notre liturgie n'est plus qu'une cérémonie, bref nous avons tué en nous le sens de la fête rituelle et de ses exigences. Étonnons-nous ensuite que les hommes, qui n'ont pas une foi vive, préfèrent leurs plaisirs, pauvres, mais tangibles, à nos mystères rendus par notre faute impénétrables et insupportables!

Reprenant les conclusions du Congrès de Saint-Flour et leur donnant un nouvel appui, le Congrès de Lyon doit s'assigner comme tâche essentielle de rendre à la messe dominicale sa vérité!

IX. *Ite, missa est!* la messe est dite. La vie commence.

32. *Religion im luftleeren Raum und ihre Ueberwindung*, « Liturgisches Leben », Berlin, janvier 1934. Nous avons traduit cette étude dans nos *Trois essais allemands sur la liturgie*. Toute l'œuvre de J. Pinsk vise à rendre à la vie chrétienne, par le moyen de la liturgie, la densité humaine (Péguy dirait « charnelle ») qui lui est propre. Nous renvoyons à son beau livre : *Die sakramentale Welt*, « Ecclesia Orans », XXI, Fribourg, 1941.

Pauvre dimanche que celui d'un homme dont toute la vie, au cours des heures qui viennent, démentira les engagements que sa participation à la liturgie du matin lui aura imposés! Il reste à vivre une journée entière inspirée par la mystique dominicale.

Nous sommes spécialement invités, pasteurs et fidèles, à faire aujourd'hui un vigoureux effort pour nous donner à nous-mêmes et présenter à ceux qui nous entourent une image consistante du dimanche chrétien. C'est bien à une œuvre d'imagination qu'une fois de plus les catholiques de 1947 sont conviés.

Identique à lui-même dans sa mystique, présentant à peu de choses près les mêmes éléments rituels au cours des âges, le dimanche chrétien, dans ses revêtements humains, a connu et connaîtra de multiples transformations. Il serait vain, dans le cadre de la cité et de la vie moderne, d'imaginer un dimanche sur le type que le P. Emmanuel lui a donné au Mesnil-Saint-Loup. La civilisation rurale qui avait trouvé dans cette célébration virgilienne du dimanche son fruit le plus exquis, cette civilisation achève de mourir. L'image (au sens rilkien) qui l'inspire, achève de se flétrir et, avec elle, « cette valeur essentielle, mais qui est destinée à se dissoudre, ce quelque chose de canonique qui vaut non seulement pour la pensée et pour le goût, mais aussi pour la sensibilité, pour la vie, pour l'ordre le plus intime des choses » (R. Guardini).

C'est là, nous en sommes persuadés, une perte irréparable pour le monde. Il nous est donné — *Deus nobis haec otia fecit* — d'écrire ces lignes dans un hameau des Alpes où les hommes, miraculeusement préservés, appartiennent encore à la même humanité que leurs ancêtres. Heureusement, il n'y a pas, pour eux, de problème du dimanche, ni du loisir. Ils ont la santé de leurs arbres et de leurs bêtes; leurs travaux, leurs amours, leurs jeux sont si proches de la vie végétale et de la vie animale qu'ils ont pour eux la sûreté et l'équilibre des instincts et des tropismes. Dieu lui-même, selon le mot magnifique de Rilke, est encore pour eux une ascendance. Ces hommes ont les dimanches de leur vie. Par les temps les plus durs, par des chemins impossibles, de vieilles femmes font sans hésiter les quatre ou cinq kilomètres qui les séparent de leur paroisse et n'imaginent même pas qu'el-

les puissent être dispensées de la messe. On rencontre les amis à la sortie de la grand'messe. On remonte ensuite par petits groupes. L'après-midi, les garçons connaissent une joie douce à descendre leurs pentes en luge, à construire des bonshommes de neige. Ils ignorent Fernandel et les loisirs organisés. A 4 heures, on goûte. Le prêtre a sa place à ce goûter du dimanche,

Sunt nobis mitia poma
castaneae molles et pressi copia lactis...

Les chants, les vrais, — ceux d'autrefois, — reviennent d'eux-mêmes sur les lèvres des grands-parents. De la cuisine où l'on achève de goûter, on entend les vaches qui s'impatientent et réclament leur foin.

Déjà, le soleil illumine la montagne de ses derniers feux, — *Iam sol recedit igneus*, chante la liturgie, démarquant à peine Virgile :

Iam summa procul villarum culmina fumant
maioresque cadunt altis de montibus umbrae...

L'après-dîner nous retrouve tous à complies dans la petite chapelle de montagne entretenue avec amour.

Eh bien! ce dimanche est condamné. C'est déjà un tableau de musée. L'aumônier diocésain de la J.A.C. qui réunit les garçons de ce village, se doute-t-il à quel point, avec ses enquêtes, ses problèmes, ses consignes venus de Paris, il représente, lui, pourtant un fils authentique de paysan, un monde différent de celui que je viens d'évoquer? Son monde est-il enrichi, ou est-il contaminé? Quel rapport exact y a-t-il entre le monde rural de mes amis et le monde rural médiatisé par la rue d'Assas? Je pose la question, mais une chose est sûre, c'est que deux mondes, en cette rencontre, se superposent doucement l'un à l'autre. Les mots seuls sont les mêmes (et encore); les images qu'ils évoquent diffèrent :

... Montre-lui comme une chose peut être heureuse, innocente et nôtre... [33]

33. R.-M. Rilke, *Duineser Elegien*, IX.

Le bonheur des choses disparaît — *frigescente mundo* — et avec lui le dimanche de nos anciens. Mais le Saint-Esprit, aujourd'hui comme toujours, peut donner à ses fidèles l'imagination nécessaire pour faire rayonner en des images accordées à notre misère, sur le monde de la désintégration atomique et psychologique, la paix immuable du huitième jour. Comme le dit saint Augustin, c'est dans le cœur, pour nous, qu'est le sabbat : *In corde est sabbatum nostrum.* Et il n'appartient à aucune puissance de ce monde de nous arracher une paix qui n'est si assurée que parce qu'elle a, une fois pour toutes, *semel*, vaincu le monde.

Pie Duployé, O. P.

APPENDICE A

Un texte du R. P. Charles, S. J.

[*Revue mensuelle « Missionnaires » de la Compagnie de Jésus, Lyon, septembre-octobre 1946. Le numéro est intitulé :* Fêtes et réjouissances, *et serait tout entier à citer.*]

C'est se tromper gravement que de considérer le problème des divertissements comme d'intérêt secondaire. Il est indispensable, surtout dans les contrées neuves, que la Mission sur ce point ne demeure pas neutre. Si l'on suppose qu'être missionnaire c'est s'occuper uniquement du salut des âmes, il peut sembler très peu nécessaire d'amuser les hommes. Il suffirait en ce cas de régler par les préceptes de la morale ces amusements et d'interdire ceux qu'on estime peccamineux ou suspects. On pourra aussi être tenté de s'en servir pour éveiller quelques désirs de conversion parmi les indifférents. Si au contraire les Missions ont pour but d'installer l'Église et de l'implanter dans la vie, la question change. Un individu qui s'ennuie peut fort bien se sauver; mais une société qui s'ennuie est une société qui se désagrège et qui meurt; elle n'a plus d'âme. La joie d'être ensemble, de vivre en commun, de se trouver à la fois semblables et différents, cette joie doit pouvoir s'alimenter et s'exprimer par ces démonstrations que nous appelons les amusements populaires; ils sont une condition de la santé même du groupe social.

On s'expose à de graves mécomptes quand on ne prévoit pas dans la plantation de l'Église et la constitution d'une société chrétienne la place que doit y occuper cet élément primordial. Dans une société indigène qui s'ennuie, qui est sous-alimentée en saines réjouissances, on verra apparaître des symptômes de maladies. « La jeunesse devient indifférente », constate-t-on, les vieux, les anciens, les premiers chrétiens tiennent encore, mais les jeunes gens semblent désaffectionnés. Quelques-uns retournent carrément au paganisme, souvent à l'occasion des fêtes, ou des danses, ou de cérémonies auxquelles ils ont pris part; d'autres deviennent exigeants, critiques et frondeurs. Le respect s'en va; le prêtre, le missionnaire est contesté. L'ensemble des fidèles ne réagit que mollement contre ce mauvais esprit; on dirait qu'il y a au fond de chacun une secrète complicité. Sans vouloir rien exagérer on peut dire que des malaises sociaux de ce genre indiquent presque toujours un déficit du côté de la joie collective,

un ennui plus ou moins pesant. Ce sont les mêmes symptômes que l'on notera dans tous les groupes sous-alimentés en saines réjouissances : qu'il s'agisse d'une équipe d'ouvriers, d'une chambrée de caserne ou d'une division de collégiens.

Les éléments qui sont refusés à ce groupe de façon normale et en quantité suffisante, il se les procurera par des méthodes violentes ou sournoises, contre lesquelles les admonestations et châtiments seront aussi inefficaces qu'un sermon contre une marée montante. On a remarqué que, dans notre Europe occidentale, la formidable ivrognerie du moyen âge, qui avait résisté à des siècles de prédication, a graduellement disparu à mesure que se généralisait l'alimentation sucrée. Là où l'importation du sucre de canne ou la culture de la betterave sucrière n'ont pas pénétré, cette ivrognerie règne encore en grand.

Une dose rationnelle de joie est nécessaire elle aussi à la santé d'une Église indigène et toute mission doit y veiller comme à un problème essentiel d'hygiène morale. Les méthodes de simple répression, de refoulements, de restrictions peuvent bien donner quelques résultats provisoires ou apparents, mais elles ne guérissent que des symptômes et les exigences du réel finissent toujours par se venger d'avoir été méconnues. D'ailleurs l'Église n'est pas l'établissement purement spirituel que prônait le protestantisme du XVI[e] siècle; elle n'est pas la société des élus ni des seuls justes ni des prédestinés; elle ne groupe pas seulement des âmes, elle groupe des hommes, et c'est eux, corps et âme, qu'elle garde et qu'elle restitue à Dieu. Aucun aspect de la vie humaine ne peut donc la laisser indifférente. Tout le terrestre est son domaine. Planter une Église sans joie, sans joie profonde, collective et manifeste, c'est mutiler l'œuvre divine et le problème des réjouissances populaires en terre indigène ne doit pas être envisagé du point de vue des concessions à faire à des peuples enfants — il n'y a d'ailleurs pas de peuples enfants —, mais du point de vue de l'Église elle-même. Un sermon très ennuyeux peut être bourré de vérités incontestables et fort opportunes, mais personne ne l'écoute et il est au fond indigne du Dieu de splendeur qu'il prétend annoncer. Ce qui est vrai du sermon peut s'étendre à tout l'établissement chrétien. Le Signe du Christ, l'Église visible, l'humanité rachetée, tout cela est plein de séduction et d'allégresse, car, comme dit le pasteur d'Hermas (un de nos tout premiers écrivains chrétiens), l'Esprit de Dieu qui a été donné à notre chair ne supporte ni la tristesse ni l'étroitesse de cœur.

Non, les missionanires ne perdront pas leur temps en s'occupant de constituer dans les terres de Mission une Église allègre, pleine de cette santé de corps et d'âme, dont la liturgie répète sans cesse le souhait.

APPENDICE B

Le programme de « Travail et Culture » (T.E.C.)

COOPÉRATIVES ET ÉCOLES DE SPECTATEURS

Avec le concours artistique de MM. Dullin, Barrault, Dux, Barsacq, Daquin, Becker, Delannoy, Carné, Soulima, Strawinsky, Wandel, Desormières, Georges Auric, Bourdariat, Fr. Michel, Delvincourt, Cluytens, Goerg, Fougeron, etc., ces coopératives et écoles se proposent de permettre aux jeunes des milieux populaires (syndicats, mouvements de jeunesse, etc.) d'entrer en contact avec les grandes œuvres du théâtre, du cinéma, de la musique, de la danse, de la peinture et de préciser les exigences de ce vaste public éclairé et organisé.

A cet effet, elles offrent :

des billets spéciaux à tarifs fortement réduits;
des conférences d'initiation réalisées par les grands maîtres de notre temps;
des spectacles ou expositions réservés à leurs adhérents;
un bulletin d'information (*C.I.D.*) et des fascicules de documentation : *Les Cahiers du C.I.D.*
En outre, un bureau des fêtes organise des spectacles, concerts ou expositions dans les usines et foyers ouvriers.

Ces coopératives sont les suivantes :

Théâtre : C.I.D., *Culture et initiation dramatique.*
Cinéma : C.I.C., *Culture et initiation cinématographique.*
Musique : C.I.M. *Culture et initiation musicale.*
Danse : C.C..., *Culture chorégraphique.*
Peinture : C.I.P., *Culture et initiation plastique.*
Direction des Coopératives de spectateurs : J.-M. SERREAU. Direction du Bureau des fêtes : ROGER BLIN.

La masse des travailleurs n'a jamais trouvé dans les organisations qui se proposaient une tâche d'éducation populaire la satisfaction complète de son profond besoin de culture.

La transposition malheureuse de la « culture universitaire » essentiellement passive, la profonde coupure qui sépare l'élite de la masse, une méconnaissance absolue de la psychologie de « l'homme de la rue » aliéné de son travail et incapable de vivre pleinement son temps libre, ont été les principales causes de ces échecs.

Cependant divers éducateurs et artistes, à l'appel des services sociaux d'usines, des syndicats, des dirigeants des colonies de vacances et des collectivités de jeunesse, ont poursuivi isolément depuis plusieurs années des expériences d'éducation populaire, qui permettent de dégager les principes de cette éducation nouvelle.

C'est pour répondre de la façon la plus complète possible aux très nombreuses demandes des organisations ouvrières et des mouvements de jeunesse que ces éducateurs se sont réunis et que s'est constituée en août 1944 l'Association « Travail et culture ».

Centre de Culture populaire

Le Centre de culture populaire se propose :

d'élaborer les techniques d'expression qui permettront à tous de se libérer d'un rationalisme trop mécanique ou d'une rigidité sans grâce;

de donner aux usagers des mouvements de jeunesse et aux classes laborieuses en général les éléments d'une nouvelle culture fondée non pas sur une hypertrophie du sens critique, mais sur le droit qu'a chacun de s'épanouir librement;

de permettre une communion profonde entre les artistes les plus authentiques de l'heure présente et les masses en tant qu'ils participent tous à la même inquiétude.

A cet effet, il offre :

a) *des cours du soir* réservés aux adhérents des mouvements de jeunesse, des organismes de loisir, des jeunes des syndicats, etc.;

b) *des stages* dans lesquels sont formés des moniteurs d'activité culturelle mis ensuite à la disposition des dites collectivités;

c) *des équipes d'animation et de démonstration* circulant à travers les collectivités parisiennes et provinciales afin d'éveiller le goût des activités culturelles et d'aider à des réalisations artistiques locales.

APPENDICE C

L'image comme condition et expression d'une culture

Il nous est difficile de donner une définition précise de l'image au sens prégnant où nous l'entendons. Nous espérons pouvoir revenir un jour sur ce sujet et le traiter pour lui-même, car il est celui dont la solution commande toute l'anthropologie liturgique.

Nous ne nous dissimulons pas les difficultés de la tâche. On ne peut parler que romantiquement du romantisme, poétiquement de la poésie, mystérieusement du mystère, et les approches des réalités imaginatives ne peuvent être elles-mêmes qu'imaginatives. A ce niveau, un poète apportera toujours plus qu'un doctrinaire de la poésie. L'artiste crée, et parce qu'il atteint quelque chose d'ineffable qui le met en communication directe avec les choses, parce qu'il donne une expression nouvelle à la réalité à laquelle il communie, il y a dans son œuvre, pour lui-même et pour celui qui en vit, un principe de perpétuel renouvellement. C'est pourquoi, alors que nous ne nous lassons pas d'un Ramuz, d'un Claudel, d'un Rilke, d'un Péguy, nous nous lassons si vite de celui qui prétend nous expliquer (*sic*) le génie de Claudel ou de Rilke, ou plutôt, nous établissant au centre de perspectives où ces commentateurs se placent, nous préférons chercher nous-mêmes, plus pauvrement, plus péniblement, et laisser la lumière interne de ces œuvres majeures les éclairer pour nous au jour le jour, et avec elles les réalités de notre vie. *Nous avons besoin de nous nourrir lentement des choses plus que de leurs explications.*

Faut-il l'avouer ? C'est, à l'heure actuelle, cette vérité qui nous semble le plus constamment méconnue par le clergé français. Les prêtres assistent à un congrès, y entendent quelques idées qu'ils convertissent en slogans, se font là une nouvelle idée de leur paroisse qu'ils proclament solennellement au prône qui suit leur retour. Un homme aussi avisé que M. Michonneau a admirablement senti le danger, et rien n'est plus libérateur, à cet égard, que les positions de départ de *la Mission de France*. Les vieux prêtres de chez nous étaient plus respectueux du mystère profond de leur paroisse : ils savaient que « les réalités étaient

lentes et indescriptiblement circonstanciées », que toutes les créations authentiques participent au mystère de la vie végétale. Un curé, c'est l'homme d'un lieu : de nos jours, il risque de n'être plus que l'homme qui revient d'un congrès ou le lecteur du dernier numéro de *L'Union*. Il a beaucoup d'idées (oserions-nous dire qu'il en a trop ?), il possède une « vie intérieure », mais il manque souvent d'intériorité vraiment personnelle : il lui manque une adhérence profonde au milieu naturel qui le porte, des images qui soient bien à lui, de son lieu. Il veut une paroisse modèle N... ou modèle H..., et il oublie qu'en cet ordre il n'a pas de modèle. De là, très souvent, des entreprises catastrophiques analogues à celle qui consisterait à vouloir greffer des fleurs ou des fruits à un arbre. On peut tout au plus greffer à un arbre un bourgeon, et ce n'est pas rien. Le reste, en pastorale, fait penser aux arbres fleuris pour une kermesse ou pour le passage de « Monseigneur », et tout curé court le risque, une fois ou l'autre, d'être à lui-même son propre « Monseigneur », par impatience ou simplement par besoin de s'encourager. C'est là actuellement la peste de la pastorale française, et spécialement de la pastorale liturgique. Que de paroisses depuis vingt ans ont été soumises à un régime de douches écossaises qui finit par lasser les paroissiens et déconsidère leur clergé! Nous pourrions multiplier les anecdotes à la fois tristes et cocasses.

En liturgie plus qu'en tout autre domaine de la pastorale, de telles erreurs risquent d'être mortelles. Parce que la liturgie comporte ou plutôt véhicule nécessairement une part d'enseignement, elle nous fait souvent désirer une participation prématurée des gens; elle cesse d'être alors ce qu'elle est avant tout, une expression, elle n'est plus qu'un vêtement, et, au sens précis du terme, un masque. Le clergé, retour de Saint-Flour, retour de Besançon, retour de Bordeaux, fait ainsi éclore périodiquement de nouveaux acteurs, de nouveaux masques, mais rares sont ceux qui à force de jouer un personnage arrivent à en vivre, et le théâtre nous apprend en général que ce ne sont pas les tempéraments les plus solides. A côté de réussites partielles, que de loques!...

On ne refait pas des vivants en un jour. Et cette recréation n'est l'œuvre ni des revues, ni des enquêtes, ni des congrès, ni des comités. Elle suppose que des puissances d'initiative se réveillent chez nos fidèles, que des organes de perception, de nutrition depuis des siècles atrophiés ou insensibilisés en eux reviennent lentement à la vie. Elle suppose des images, et donc d'abord une imagination en travail, une imagination humaine, une imagination religieuse. Les images constituent cette réalité mystérieuse qui dans la vie d'un homme, d'une collectivité sont le réservoir de forces antiques et pourtant toujours neuves qui donnent à cet

homme, à cette collectivité sa personnalité, et comme sa densité, son indice propres. Tant qu'on n'a pas considéré l'état de ce tissu imaginatif et concret, par rapport auquel tout le reste n'est finalement que superstructure, il manque à notre travail ses fondations naturelles, qui sont comme affaissées.

Plus nous y réfléchissons, plus nous sommes tentés de considérer comme la tâche propre du C.P.L. celle de refaire ce tissu imaginatif. Il est significatif que R. Guardini soit revenu constamment sur ce problème de l'image, et qu'une part essentielle de sa pensée liturgique doive être cherchée dans ses commentaires d'œuvres poétiques, celles de Hölderlin et de Rilke en particulier. Le texte capital nous semble être celui du commentaire de la IX^e^ élégie de Duino, *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, Berne, 1946, pp. 93-122, spécialement pp. 110-111. M. G. Marcel a donné la traduction de la plus grande partie de ces deux pages, *Homo viator*, pp. 334-335. L'ouvrage de G., qui traite formellement du problème, reste cependant sa *Liturgische Bildung*, Mayence, 1923, dont nous espérons pouvoir présenter la traduction au cours de cette année. Le titre lui-même est riche de tout un enseignement : sa complexité le rend intraduisible autrement que par une périphrase. Si l'on dit : *De la culture liturgique*, on laisse tomber ce qui fait l'argument du livre, sur lequel repose toute l'anthropologie de G. Il n'y a pas de culture (*Bildung*) sans image (*Bild*). L'homme cultivé est l'homme qui possède des images, qui est façonné par elles : il est *gebildet*. L'époque moderne — et trop souvent la spiritualité moderne — a rompu la profonde unité du composé humain, âme et corps indissolublement mêlés. Elle a prétendu à une pure intellectualité, à une piété purement spirituelle, elle a cru se donner un type de pure existence spirituelle (*rein geistiges Dasein*), au lieu de viser, avec la grande tradition antique et médiévale, à une charnalité pleinement pénétrée par l'esprit (*ganz durchgeistigte Leiblichkeit*). Le châtiment a été terrible : voulant l'intellectuel pur, le spirituel pur, on n'a rencontré que l'abstrait, qui est la caricature du spirituel. Notre effort doit être de retrouver cette unité perdue, ce lien qui unit toutes les manifestations du corps et celles de l'âme et réciproquement. L'homme doit être de nouveau capable de pouvoir former des images, des symboles : d'être informé par eux et de s'exprimer en eux, *Die erste Aufgabe der liturgischen Bildungsarbeit : Der Mensch muss wieder symbolfähig werden* (p. 23). Ce qui a disparu aujourd'hui du monde catholique, c'est la faculté de voir, de regarder. Il ne sait plus qu'apprendre et répéter... Les images ont disparu : il ne reste que les rubriques (p. 24). L'image comme expression de l'existence, comme transfiguration de la vie, comme école du regard

et de la sagesse, l'image n'a plus de place dans la vie chrétienne (p. 25).

Nous croyons pouvoir prolonger la pensée de G. en disant : ce qui importe, à l'heure actuelle, c'est de redonner à des chrétiens généreux, authentiquement pénétrés par la grâce (nous songeons à tant de militants d'Action catholique), le sens de ces valeurs profondes sans lesquelles leur christianisme risque de n'être qu'une mission, qu'un apostolat à l'état pur, sans autres racines que celles qu'ils poussent dans la charité du Christ. Le monde chrétien dont G. nous donne la nostalgie n'est peut-être pas tant celui de la charité que celui de la religion, au sens où la religion est une adhérence profonde au mystère des choses, de la piété au sens antique, virgilien et ambrosien, du terme : la charité sans religion, c'est une plante montée en graine, *non habent humorem, non habent radices*, c'est une grâce sans nature.

*
* *

Ces précisions données, on verra mieux, croyons-nous, le sens de notre affirmation : s'il importe de nous refaire une mystique du dimanche, il importe autant de retrouver une *image* concrète du dimanche à présenter aux hommes. Dabit, dans le texte cité, avait une image du dimanche prolétarien; il y a une image du dimanche scout, du dimanche du polytechnicien (qui serait assez drôle à romancer); en pénétrant dans certains salons de bourgeoisie provinciale, on évoque immédiatement une certaine image, très précise et balzacienne, de ce que furent, il y a cinquante ans, les dimanches de ceux qui reçurent dans ces salons; il y a une image du dimanche en pays basque ou en Tyrol, etc... Avons-nous, à Lyon, en septembre 1947, une image précise du dimanche à présenter à nos contemporains ? En ce sens, l'élément sociologique ou « imaginatif » de notre travail s'avère aussi important que l'élément doctrinal, car (il nous plaît de clore ce trop long excursus par ces mots de R. Guardini) : « Les images sont pour le cœur ce que les idées sont pour la connaissance : les présuppositions et en même temps le contenu ultime de l'accomplissement vital » (*Zu R. M. Rilkes...*, p. 111).

QUELQUES PRINCIPES HISTORIQUES DE L'EVOLUTION LITURGIQUE[1]

La liturgie est une réalité éminemment vivante. Pour la comprendre (et comment la servir si soi-même on ne la comprend pas?), il faut donc commencer par saisir le secret de cette vie. Qui dit « vie », d'ailleurs, en ce monde au moins, dit développement, évolution. Lorsqu'on se préoccupe de ranimer dans la masse des fidèles la vie liturgique, on ne peut, en particulier, éviter de se poser le problème : de quelle façon la liturgie, pour être à nouveau vécue, devra-t-elle, pourra-t-elle évoluer? Il est bien entendu que ce mouvement, cette perpétuelle adaptation qui caractérise tout organisme sain par opposition au cadavre figé, dans le cas qui nous occupe, est sauvegardé, surveillé, orienté par l'autorité de l'Église. A elle seule il appartient de décider des changements nécessaires et, dans le domaine plus restreint des mises au point de la coutume interprétative, de canoniser ou d'exclure les renouvellements plus ou moins spontanés appelés par les circonstances. Cependant, ce serait une étrange erreur que de se représenter ces décisions d'autorité comme une suite d'actes arbitraires. Ici, comme partout dans l'Église, l'autorité, sans être jamais liée par les précédents, s'en inspire toujours avec une fidélité d'autant plus profonde qu'elle se sent plus libre de toute contrainte. Mais il y a plus : là même où le législateur innove, il ne le fait

1. Ce texte, à peine modifié, est celui d'une conférence donnée aux origines du C.P.L. On voudra bien n'y voir rien de plus qu'il n'est : une prospection première d'un terrain neuf, un simple essai de reconnaissance. Les indications bibliographiques, en particulier, n'y ont que valeur d'exemples. Et tout n'y est qu'hypothèses de travail, soumises d'avance, il va de soi, aux jugements de l'Église, et tout simplement aux revisions des spécialistes.

nullement au hasard, dans l'Église moins qu'ailleurs, et, nous le verrons, en matière liturgique moins peut-être encore qu'en toute autre matière. La loi écrite, dans une société vivante, n'est jamais qu'une approximation de plus en plus serrée d'une loi non écrite et qu'on ne peut écrire. C'est en vertu d'un principe vital, en effet, que l'Église se développe. Ce principe y est le Saint-Esprit avec tout l'invisible organisme de ses grâces. Les décisions de l'autorité, assistées par cette perpétuelle présence, perpétuellement à l'œuvre par leur ministère, ne font donc que traduire et que monnayer au fur et à mesure des besoins une inspiration providentielle profondément une et continue. Il est, certes, délicat de tracer la courbe qui relie du dedans, selon les lois vitales de cet organisme spirituel, les points de repère matériels, si nombreux soient-ils, posés par les décisions du législateur. Il est particulièrement délicat d'extrapoler et d'essayer de prévoir, d'après la section actuellement parcourue, le profil futur de la courbe qui se prolonge peu à peu mais sans cesse sous nos yeux. Car, encore une fois, nous avons affaire ici à la vie, et sous sa forme la plus haute. C'est dire que des initiatives imprévisibles sont constamment possibles. Mais, si imprévisibles qu'elles soient, nous pouvons être assurés qu'elles ne détruiront jamais, qu'elles perfectionneront toujours l'unité vivante de l'organisme. Et cela délimite suffisamment le chapitre des conjectures.

Nous allons donc nous proposer de rechercher ici quelques-unes des caractéristiques de l'évolution de l'Église, et plus particulièrement de la législation ecclésiastique, en matière de liturgie. Nous dirions que nous recherchons les lois de l'évolution liturgique, si le mot loi ne risquait à cette place de provoquer un contre-sens. Ce qu'on appelle proprement lois liturgiques, ce sont et ce ne peuvent être que les prescriptions de l'autorité. Tandis que les « lois » (je mets le mot entre guillemets) que nous nous proposons d'étudier, ce sont des « lois » au sens analogique où la science prend ce mot. C'est-à-dire que ce ne sont pas des normes qui s'imposeraient, à quelque titre que ce soit, mais simplement des constantes empiriques, des enchaînements de faits qui surgissent à l'observation attentive. Encore faut-il bien souligner qu'il s'agit ici de « lois » historiques, et l'on sait à quel point les lois de ce genre ont besoin d'être entendues

au sens large. Aussi bien, éviterons-nous désormais, dans cet exposé, de parler de lois, pour nous contenter de l'expression moins ambitieuse de principes. Nous dirons donc qu'il y a certains principes impliqués dans toute l'évolution liturgique telle que vingt siècles l'ont déjà étalée sous nos yeux. C'est à dégager quelque peu cette organisation spontanée que la vie de la liturgie s'est donnée à elle-même dans l'Église que nous allons nous employer.

I

Précisons bien, d'abord, pour ceux que ceci pourrait étonner, que la liturgie n'est pas, en effet, comme la plupart des chrétiens d'aujourd'hui, et même des ecclésiastiques, semblent le croire, une pure et simple construction artificielle. Et, à cet égard, la liturgie n'est qu'un exemple particulièrement remarquable parmi bien d'autres productions humaines. Un rationalisme naïf, hérité du XVIII[e] siècle, nous persuade trop aisément que tout ce que l'homme fait librement, il le fait arbitrairement, par une composition réflexe qui n'est assujettie à rien d'autre que le bon plaisir de tel individu ou de tel groupe d'individus. En réalité, l'étude des sociétés, à laquelle le XIX[e] siècle s'est appliqué progressivement, a complètement mis en déroute les fictions du *Contrat social*. Ce n'est pas l'intelligence claire qui a fait aucune des grandes institutions humaines, selon un plan *a priori*. C'est tout au contraire l'intelligence humaine qui s'est lentement dégagée des institutions fondamentales où la nature de l'homme s'était projetée avant d'avoir pu prendre aucune exacte conscience d'elle-même. Car ce ne sont pas, si étrange que la chose paraisse à des modernes, tellement les individus qui préexistent aux sociétés que les sociétés aux individus. C'est ainsi qu'il y a, dans l'humanité, de vastes organismes dont il est absolument puéril et risible de se demander qui les a faits, parce qu'il serait beaucoup plus juste d'avouer que ce sont eux qui nous ont faits tels que nous sommes. De ces organismes, je n'en citerai qu'un, parce que c'est celui dont l'étude est la plus avancée : le langage, plus précisément les langues. Ce dont le profane ne se doute aucunement, mais ce que la linguistique a mis dans une

étonnante lumière, c'est ce caractère et je dirais cette individualité vitale, biologique des langues humaines. Elles ne sont nullement un jeu de conventions artificielles inventées consciemment et arbitrairement par les hommes, comme on a fait les signaux Morse par exemple. Leur élaboration suit un cours analogue à celui du développement autonome des êtres vivants. Ce n'est nullement au hasard des circonstances qu'elles se forment, qu'elles s'enrichissent, qu'elles se modifient, puis qu'elles dépérissent et qu'elles meurent. Des lois tout à fait semblables à celles qu'on trouve à l'œuvre dans le domaine de la biologie se manifestent en linguistique. Chaque langue, d'après ces lois, naît, croît, progresse ou décline selon quantité de caractéristiques ordonnées, qui suggèrent irrésistiblement ces opérations de l'instinct, en vertu desquelles la vie cellulaire s'organise en colonies différenciées et s'édifie selon les mystérieuses opérations d'une subconscience, obscure à son foyer, mais infaillible dans ses réactions.

Cela est si vrai qu'on ne fait pas plus une langue à volonté qu'on ne crée dans un laboratoire un organisme vivant. Le volapuk ou l'espéranto sont à une langue véritable ce qu'est le canard de Vaucanson à un volatile en chair et en os. Sans doute, à partir du moment où, grâce en grande partie aux qualités natives de sa langue elle-même, une société humaine parvient à cette conscience de soi qu'on appelle culture, la raison raisonnante réagira sur l'élaboration de la langue. Mais même alors, bien naïve serait la supposition qu'elle s'en rendra maîtresse. L'œuvre monumentale de Ferdinand Brunot sur l'histoire de la langue française devient, à partir du XVII[e] siècle, une histoire de l'impuissance des grammairiens plus ou moins académiques à maîtriser le cours d'un fleuve qui leur échappe toujours au moment qu'ils croient le saisir.

Tout ceci s'appliquerait *a fortiori* à la liturgie chrétienne. Je n'ai tant développé la comparaison sinon parce que la linguistique est déjà une science pleinement constituée dont les résultats sont indiscutables et indiscutés. La liturgiologie, entendue en ce sens, la biologie liturgique si l'on peut dire, est au contraire à peine ébauchée. Mais déjà les faits sont patents qui montrent qu'elle devra se constituer selon les mêmes lignes. La seule différence est qu'ici, au lieu de

la conscience sourde de l'espèce, façonnant les organismes individuels avec une sûreté dont leur conscience évanescente serait bien incapable, nous trouvons le Saint-Esprit, âme de l'Église, qui l'édifie du dedans, avec toute la souplesse de la liberté, mais aussi toute l'unité transcendante d'une véritable personnalité collective.

C'est pourquoi, pas plus qu'on ne fait une langue, on ne fait une liturgie. L'histoire du protestantisme est sur ce point d'une clarté éblouissante. Innombrables ont été, dans le protestantisme, les tentatives pour constituer une liturgie d'une façon purement rationnelle et pratique, en demandant à la tradition simplement des matériaux. Mais on a eu beau donner à ces *agendes* le nom de liturgies, elles sont toujours restées des cadres morts que la vie n'a jamais consenti à animer. Les sociologues protestants les plus perspicaces qui ont examiné l'histoire du culte protestant l'ont tous reconnu : les Églises de la Réforme ont été incapables jusqu'ici de substituer aucune réalité vivante *sui generis* aux liturgies catholiques. Tout ce qu'il y a de vie liturgique gardée dans le protestantisme l'a été par la liturgie luthérienne ou la liturgie anglicane, organismes où se reconnaît purement et simplement la liturgie traditionnelle de l'Église, estropiée mais subsistante, fût-ce pour une existence étiolée.

S'il en est ainsi, on voit tout de suite dans quel sens la notion d'évolution peut s'appliquer à la liturgie. C'est dans le sens même où elle s'applique à tous les êtres vivants, c'est-à-dire à des êtres qui ont une consistance propre, une consistance bien plus souple que celle des solides inanimés, mais aussi une unité et une permanence profondes incroyablement plus résistantes. C'est ce que ne paraissent pas du tout percevoir la plupart de ceux qui, aujourd'hui, ont à la bouche le mot de devenir liturgique. Ils semblent imaginer qu'il est conforme à la nature de la liturgie, dans la mesure où ils ont encore l'idée qu'elle ait une nature propre, de devenir entre nos mains tout ce que nous voulons, tout ce qui nous paraît utile. S'ils sentent bien que telle n'est aucunement la conception des autorités ecclésiastiques, ils ne voient là qu'un conservatisme, avec lequel il peut être sage de biaiser, mais qui, en fait, s'oppose simplement à la grande loi de la vie.

Dire que la liturgie évolue, qu'il est dans sa nature d'é-

voluer, pour eux c'est dire qu'elle est une matière plastique à laquelle on peut à tout moment imprimer une forme nouvelle, dictée par la simple considération des circonstances. Ils ne paraissent guère se douter que c'est là nier implicitement la vitalité propre de la liturgie. Car un vivant, précisément, n'est aucunement une pâte molle offerte à toutes les empreintes. C'est au contraire un être complexe et subtil, et je dirais volontiers étrangement retors, pour rester lui-même sous les enveloppes successives que les lieux ou les époques lui préparent, mais ne lui imposent jamais, car c'est toujours lui qui les façonne. Aussi bien, leur conception de l'évolution ferait-elle sourire un biologiste.

Quand un biologiste dit que tout organisme évolue, et qu'il évolue à tout instant, cela ne veut point dire que tout puisse devenir n'importe quoi. Cela signifie plutôt le contraire. Cela ne veut même pas dire qu'avec du temps, comme le croient des scientistes qui ne sont pas des savants, on vient à bout de toutes les différences. On sait très bien qu'une amibe ne deviendra jamais un éléphant, quand même on lui laisserait pour l'expérience la durée des époques géologiques. Et surtout, il n'y a pas la plus petite chance que l'éléphant devienne lui-même une amibe. Car ce qui est le plus inexorable dans la loi d'évolution, c'est son absolue irréversibilité[2].

En effet, l'évolution des êtres vivants n'est pas n'importe quelle espèce de changement : c'est un développement *homogène*, un développement dont aucun stade, si nouveau soit-il, ne fera jamais abstraction de tous ceux qui l'ont précédé. De là vient que, quelles que soient les hésitations, les tâtonnements, on ne reviendra jamais à une phase antérieure, parce que, en tant qu'antérieure précisément, cette phase ne jaillissait pas de tout le passé dont doit surgir le présent.

On voit donc que si l'évolution attire les yeux du profane comme quelque chose qui change, sans plus, elle retient plutôt le regard du spécialiste par ce qui, en elle, transcende le changement. Pour mesurer l'application que doit trouver cette vérité élémentaire dans le champ de notre étude, il faut dire un mot de la fortune connue dans la vulgarisation théo-

2. Cf., dans *L'Encyclopédie française*, éditée par A. de Monzie, le chapitre de remarquable mise au point sur toute cette question de l'évolution et du transformisme.

logique par le mot « développement », depuis un siècle environ[3]. Introduit par Newman, le mot (je ne dis pas l'idée) a obtenu, après quelques tergiversations, un succès inouï. Pas d'apologétique aujourd'hui où, en tout domaine, on ne l'emploie libéralement. Mais ce succès, comme la plupart des succès de ce genre, repose sur une confusion. Newman avait introduit l'idée de développement pour montrer, par de patientes analyses, la permanence d'une unique réalité sous des apparences modifiées. On retient le mot pour justifier *a priori* le changement, pour faire du changement en soi un bien et un progrès. Je laisse de côté ici le domaine dogmatique, pour me borner à notre domaine. Quand on dit, comme on peut le dire, que le développement liturgique atteste la vitalité de l'Église, il faut être averti de ce qu'une telle affirmation implique et n'implique pas. Cela implique que l'Église arrive à se tirer en bon état des circonstances les plus diverses, favorables ou défavorables. Mais cela n'implique pas du tout qu'elle aille nécessairement de progrès en progrès à travers toutes ces transformations, quelles qu'elles soient. Que des plaies se cicatrisent, c'est un excellent indice de vitalité organique. Mais on peut penser ainsi sans croire pour autant qu'un visage balafré, qu'un corps tailladé soit en meilleur état qu'un visage intact et qu'un corps entier. Le nombre et la vélocité des changements qu'une époque imposera à la liturgie ne signifiera donc aucunement que cette époque soit destinée à rester dans le souvenir comme une grande époque créatrice[4]. A plus forte raison seraient-ils singulièrement peu perspicaces ceux qui, *a priori*, pour être du côté de la vie, croiraient devoir encourager sans arrière-pensée ces transformations brusquées. Il est très vrai que Notre-Seigneur lui-même nous a dit : « Si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le, car mieux vaut entrer borgne au Royaume des cieux qu'être jeté

3. Rien n'en saurait être plus typique que le livre de L. Charlier, *Essai sur le Problème théologique*, Ramgal-Thuillies, 1938. Les réactions suscitées par cet ouvrage, tant de la part de l'autorité que des théologiens, n'ont d'ailleurs pas été, tant s'en faut, uniformément louangeuses.

4. Il faudrait ici appliquer à la liturgie, *mutatis mutandis*, ce que Dom Stolz écrivait naguère des formulations dogmatiques nouvelles. Cf. son article intitulé « *Nouveaux* » *dogmes*, dans *Irénikon*, t. XII, n° 2.

dans la géhenne avec ses deux yeux. » Mais il n'y a pas lieu d'en tirer cette étrange conséquence qu'il faille s'éborgner de gaîté de cœur, ni que cela suffise pour s'assurer le Royaume.

Cette digression nous ramène au cœur de notre sujet. Car elle nous fait saisir sur le vif cette vérité : ce qui est intéressant, ce qui est fondamental dans le devenir liturgique, ce n'est pas ce qui se modifie, c'est ce qui demeure. Une saine évolution liturgique n'est pas celle qui donne l'aspect d'un kaléidoscope; c'est celle où le maximum de souplesse assure simplement le maximum de continuité. Abordons sur quelques exemples les faits liturgiques. Pour celui qui compare, d'après une description pittoresque, le culte de la primitive Église et notre grand'messe dominicale, il n'y a guère que des différences qui sautent aux yeux. Mais pour un Baumstark, le créateur des études de liturgie comparée, ce qui est éminemment remarquable, ce sont les coïncidences. Sous notre avant-messe, il n'est pas que le schème et jusqu'au contenu essentiel des anciennes réunions catéchétiques qui accusent leur permanence. Le regard averti de l'archéologue sait y retrouver même la structure primitive du culte synagogal[5]. Pareillement, bien au-delà même de la dernière Cène il saura découvrir sous notre Préface, notre *Sanctus*, notre Canon, les principales phases et les principaux gestes des prières juives de bénédiction de la table, combinés avec le grand schéma d'actions de grâces que la liturgie matutinale comprenait en Israël, bien avant le christianisme[6]. Cet exemple me paraît assez impressionnant. En voici d'autres. Les études de Baumstark démontrent que les fantaisies les plus fortuites en apparence dans le choix de tel ou tel Évangile pour tel ou tel dimanche ou jour de fête s'expliquent par une mise en parallèle des péricopes évangéliques avec les textes de l'Ancien Testament qui étaient déjà lus dans les synagogues à ces moments de l'année. Qui plus est : la disposition de nos Évangiles, de saint Matthieu en tous cas, tels qu'ils sont dans le recueil du Nouveau Testament, semble dictée par cette même obstination à s'en tenir aux lignes

5. A. Baumstark, *Liturgies comparées*, Chevetogne, 1939, pp. 47-50 et *passim*.

6. O. Casel, *Le Mémorial du Seigneur*, Paris, 1945, pp. 23 et ss. Cf. D. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1945, pp. 48 et ss.

traditionnelles d'une liturgie cependant pré-chrétienne. Il y a plus fort encore : dans la Bible, telle que les lectures de matines persistent à en maintenir l'ordonnance, *a priori* si arbitraire, on peut percevoir un agencement par exemple du Pentateuque qui semble avoir été guidé par le désir de faire coïncider avec la liturgie du temps d'Esdras le déroulement des récits[7].

Cette persistance, et je maintiens le mot, cette obstination de la liturgie à ne pas changer tout en en ayant l'air, à ne pas changer même quand il intervient un événement tel que l'Incarnation, n'est-elle pas un fait remarquable? Croit-on donc que la hiérarchie, gardienne divinement assistée de la fidélité de l'Église à elle-même, irait sanctionner pour n'importe quels événements récents, survenus dans la chrétienté ou dans le monde, les bouleversements que certains paraissent désirer? Nous avons ici des faits, des faits parfois déconcertants. Ils susciteront peut-être l'impatience des gens pratiques et raisonnables. Mais, dans ce cas, ceux-ci auront certainement tort. L'impatience contre les faits, c'est le propre des enfants. Ce sont les enfants qui frappent les objets immuables qui les gênent. Les adultes cherchent à comprendre plutôt pourquoi ils sont là et, avant de les bousculer, ils se demanderont s'il n'y a pas une bonne raison à leur présence. De même, au lieu de nous irriter contre des faits qui nous étonnent, tâchons de les comprendre.

*
* *

Pour cela, voyons-les de plus près. Qu'est-ce qui change, qu'est-ce qui demeure dans la liturgie? Un examen attentif révèle bientôt que les permanences se trouvent polarisées en deux extrémités : les structures les plus générales et les éléments premiers. Commençons par ceux-ci; nous garderons ainsi le plus intéressant pour la fin.

On sait qu'un organisme vivant, à travers tout son devenir, reste constitué par quelques types peu nombreux de cellules qui, elles-mêmes, ne se modifient guère. Il en est certaines, les cellules des tissus nobles, comme les appelaient

7. A. Baumstark, *op. cit.*, pp. 118 et ss.

les anciens physiologistes, qui persistent, indestructibles, de la naissance à la mort. Les autres se renouvellent, mais celles qui les remplacent reproduisent simplement un type à peu près invariable. La comparaison, bien entendu, vaut ce qu'elle vaut, mais on peut dire qu'un phénomène analogue se remarque en liturgie. Les formules peuvent changer, mais un canon plus ou moins rigoureux assimile, plus ou moins aisément, plus ou moins heureusement, les formules nouvelles aux anciennes. Fortunat a composé un *Pange lingua* en tétramètres trochaïques catalectiques; saint Thomas, ni personne à son époque, n'avait plus une idée nette de ce qu'est un tétramètre, mais il a tout de même composé un autre *Pange lingua* qui, autant qu'on pouvait en juger alors, ressemblait comme un frère au premier. D'une façon plus générale, toute l'hymnographie du moyen âge offre un exemple touchant (et d'ailleurs pénible) de fidélité à tout ce qu'on pouvait retenir de certains types anciens dont on ne comprenait plus le système. Réciproquement d'ailleurs, les jésuites d'Urbain VIII, en ramenant doucement ces productions hésitantes vers les normes classiques, ont eu des scrupules incroyables pour retenir tout ce qu'ils pouvaient des expressions médiévales[8]. Ceci, qui saute aux yeux quand il s'agit des hymnes, est également patent qu'on prenne n'importe quelle autre pièce liturgique. Quand l'exil d'Avignon eut porté le coup de grâce à l'ancienne liturgie basilicale, on composa encore des messes nouvelles. A ce moment, personne ne savait plus ce qu'était primitivement un introït ou un graduel. On en composa donc avec les éléments les plus hétéroclites; toutefois on eut grand soin, et ce jusqu'à nos jours, de leur donner la configuration extérieure à laquelle l'évolution spontanée des anciennes pièces les avait conduites.

Mais les formules appartiennent à une sphère relativement périphérique de la matière liturgique. Les cellules fondamentales, le tissu nerveux si vous voulez, ce sont les rites eux-mêmes, les gestes symboliques. Ici, il n'y a pas substitution du semblable au semblable, mais pure et simple subsistance. Entendons-nous bien d'ailleurs quand je parle de

8. Qu'on lise les amusantes analyses de Bremond, dans le volume posthume de son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, intitulé *Les Prières de l'Ancien régime*.

gestes symboliques : j'entends le mot d'un symbolisme spontané qu'il ne faut pas hésiter à reconnaître pour prélogique ou méta-logique (peu importe le préfixe). C'est une autre naïveté de civilisés raisonneurs que de se représenter le symbolisme rituel le plus profond comme une espèce de comparaison en acte fabriquée de toute pièce, pour ainsi dire, par de grandes personnalités spirituelles en quête d'une pédagogie pour la masse. Ce symbolisme-là, c'est un symbolisme de décadence. Les époques qui ont voulu le trouver dans les rites fondamentaux de la liturgie chrétienne, comme le moyen âge, en réalité l'y ont mis. Et elles l'y ont mis parce que déjà elles ne comprenaient plus la liturgie, et surtout elles ne sentaient plus ce que c'est que la liturgie. Aussi ce qu'elles-mêmes ont créé en fait de liturgie, si honorables que soient telles ou telles de ces productions, respire l'artifice. Des compositions rituelles aussi agréables, aussi bien réussies à certains égards que la *consecratio virginum* ou bien la bénédiction des cloches, — ces belles suites de symboles bien filées où l'on comprend tout parce que tout est fait à dessein, — à côté des assises vénérables de la liturgie romaine, sentent l'école en images, pour ne pas dire tout crûment le théâtre.

Mais le symbolisme rituel dont je veux parler, c'est celui, tout spontané, qui fait le fond de la liturgie, parce qu'on ne peut dire si c'est la religion qui l'a créé pour s'en servir ou si ce n'est pas plutôt lui qui a produit la religion par une sorte de germination. Ce sont les gestes fondamentaux de la prière, de la purification, du sacrifice, de la bénédiction. Symboles, sans doute, mais symboles qui n'ont pas revêtu du dehors une idée claire et distincte, mais dans lesquels l'idée intuitive a elle-même jailli avec toute sa richesse inépuisable par le discours[9]. Les rites dont je parle n'appartiennent pas plus au symbolisme conscient et voulu que les

9. Il serait bon, disons-le dès maintenant, que nos théoriciens et nos réformateurs liturgiques, avant de faire des plans sur la comète, s'initient au moins aux problèmes de l'histoire des religions. Des travaux comme ceux de G. van der Leeuw, *La Structure de la mentalité primitive*, Paris, 1928, pourraient utilement leur montrer que les liturgistes traditionalistes, dans leurs réserves à l'égard de certaines innovations, ne sont peut-être pas tellement mus par un conservatisme apeuré que par un instinct de la nature des choses confirmé par la science moderne la plus indépendante.

jeux de physionomie par lesquels se traduisent le plaisir ou la douleur. Quand nous souffrons, nous ne nous demandons pas si le rire ou les larmes seront plus propres à exprimer ce que nous ressentons. Nos larmes l'ont dit avant que nous l'ayons pensé. Et c'est si vrai que W. James a pu se demander s'il ne serait pas plus exact de dire : « Je suis triste parce que je pleure », que : « Je pleure parce que je suis triste. » De même, c'est une psychologie religieuse bien courte qui croit que le prêtre élève les mains pour prier afin d'exprimer l'élévation de l'âme vers la divinité. En réalité, le sentiment et le geste ne se séparent pas à l'origine, et c'est si vrai que les mots par lesquels nous rationalisons après coup le sentiment ne sont eux-mêmes qu'une description transposée du geste.

Il existe donc un fonds rituel immuable qui persiste à travers toutes les évolutions liturgiques dont il forme le premier et indispensable matériau. Bien entendu, cette rituelle élémentaire est d'abord constituée par le bloc des sacrements. Mais on n'irait pas au fond de la question si l'on disait simplement qu'ils ne changent pas à cause de la volonté de Celui qui les a institués. Cette volonté confère une valeur éternelle à une permanence qui ne serait que ce que sont toutes les permanences humaines : une simple constante du changement. Mais l'institution par le Christ n'a pas immobilisé artificiellement les rites qu'elle a touchés. Tout comme ailleurs, en cet ordre de faits, l'Incarnation ne crée pas une matière vierge pour se l'unir. Elle prend et respecte intégralement la simple matière humaine. Toutes les religions de tous les temps avaient comporté des lustrations, des banquets rituels, des consécrations par imposition de la main ou des mains, des onctions fortifiantes ou guérisseuses, etc. C'est dans ce fonds le plus général et le plus immuable que Notre-Seigneur est allé chercher la matière de ses sacrements. A cette constatation banale se réduisent le plus souvent les théories comparatives de l'histoire des religions et tout ce dont on nous rebattait les oreilles, ces dernières années, à propos des « mystères » et des origines chrétiennes. Encore Notre-Seigneur n'a-t-il pas cru devoir inventer une forme neuve pour en rajeunir ce symbolisme traditionnel. Il a inscrit la première messe dans les lignes d'un repas rituel juif. Le baptême au nom de Jésus devait ressembler

à s'y méprendre au baptême de Jean. Et il fallait sans doute bien savoir à quoi s'en tenir pour distinguer les premières ordinations des installations de dignitaires dans les synagogues, etc.

Au surplus, la distinction entre sacrements et sacramentaux, si respectable et autorisée qu'elle soit sur le plan dogmatique, ne saurait nous interdire de constater que les uns comme les autres se plient aux mêmes lois de la psychologie collective. La liturgie peut changer autant qu'on voudra; elle garde les mêmes gestes de prière, de supplication, d'adoration, de bénédiction. Elle utilise les mêmes matières qu'à l'origine. Les conditions de la civilisation ont pu se modifier du tout au tout. L'Église n'en tient pas moins, pour autant qu'elle le peut, à s'éclairer à la cire et à l'huile, à se parfumer d'un encens qu'on ne respire plus nulle part ailleurs; elle veut ignorer toute autre étoffe que le lin et la soie naturelle (Dieu sait d'ailleurs si on se fait scrupule de la tromper!), etc. Si elle a ajouté quelque peu aux très simples gestes de la liturgie primitive, elle a fait du neuf avec du plus ancien en reprenant sans hésiter aux sacerdoces païens non seulement leurs attitudes rituelles, mais le moule littéraire de leurs formules, leurs termes techniques et jusqu'à leurs titres. L'hymne du chrême parle de l'*infulatus pontifex stans ad aram*, tout comme Virgile, et ce pontife dira une *praefatio*, tout comme un magistrat romain prêt à sacrifier. Les flambeaux et l'encensoir précèdent l'officiant de la messe solennelle, tout comme ils précédaient l'empereur-dieu, et le crucifix qu'on porte en procession n'est que l'antique *labarum* à peine modifié (chez les Dominicains il a même gardé son gonfalon)[10]. Etc.

Tout ceci gêne certains et en choque beaucoup d'autres. Les premiers disent : « Nous ne sommes plus des laboureurs et des vignerons. Ne devrions-nous pas avoir des cérémonies faites pour un peuple de métallos, de mineurs ou de cheminots, voire de chauffeurs de taxi ou de poinçonneurs de tickets, sans oublier la grande masse des manœuvres? Ne faut-il donc pas recourir à des symbolismes tirés de leur nouvelle existence, apparentés aux modes d'expression qui les tou-

10. Cf. sur tous ces détails P. Batiffol, *Leçons sur la Messe*, Paris, 1929[4].

chent directement, par exemple au cinéma ? Les officiants de la grand'messe ne pourraient-ils pas se faire les figurants d'un vaste chœur parlé et mimé, utilisant les gestes du travail ou du repos, les formules qui sont celles de la rue ou de l'atelier ? »

Peut-être. Constatons seulement que la liturgie est comme ces Récabites qui s'acharnaient à coucher sous la tente alors qu'Israël avait abandonné la vie nomade depuis un millénaire. Le symbolisme pédagogique, celui dont on se sent bien maître parce qu'on l'a fait sur mesure, lui répugne. Elle s'en tient à celui qu'on pratique avant même de savoir qu'on en fait. Elle se limite aux premiers gestes, aux premiers produits humains, comme à la terre meuble qui est la seule où poussent des plantes qu'on n'a pas eu à semer. Elle en reste aux vieux gestes et aux vieilles choses avec quoi l'homme s'est aperçu, sans savoir comment cela s'était fait, qu'il avait une âme et qu'elle priait Dieu. Il semble, tel Antée, qu'elle ne soit sûre de garder sa vertu sacrée qu'en se maintenant sur ce terroir natal. Un sol plus travaillé, des éléments plus élaborés sont pour elle un milieu stérile.

On nous parlait naguère, dans une réunion sacerdotale, de fonctions liturgiques médiévales où la représentation de scènes évangéliques, ou mieux encore l'exécution d'allégories spectaculaires, morales ou mystiques, envahissait la liturgie proprement dite et lui donnait comme un contenu nouveau. Les uns exultaient : « Voilà ce qu'il nous faut! » Les autres protestèrent, persuadés qu'on introduisait là un élément radicalement hétérogène à la liturgie sacrée. Admettons que les premiers eussent raison; les seconds, dans ce cas, n'avaient pourtant pas tort. Car ce qu'on nous propose là comme liturgie renouvelée, c'est peut-être meilleur que ce qu'on a appelé jusqu'ici liturgie, mais c'en est assurément non le développement, mais le contre-pied. La liturgie n'a jamais employé, sinon à sa périphérie, ce symbolisme conscient et voulu qui traduit après coup une conception toute faite. Elle est essentiellement tissue de ce symbolisme primitif qui produit ou croit produire, réellement quoique mystérieusement, et non pas en simple représentation, ce qu'il signifie, et cela avant même que l'analyse réflexe ait pu en dégager le sens. On peut dire de tout rituel, et de la liturgie chrétienne plus que d'aucune autre, à peu près ce

qu'Aristote disait des mystères : la grande affaire n'y est pas d'enseigner aux gens telle ou telle leçon monnayable en formules, mais de les placer sans qu'ils sachent trop comment dans un certain état d'esprit qu'il serait tout à fait vain de vouloir recréer en l'expliquant[11]. Car, que le civilisé s'en irrite ou qu'il s'y résigne, c'est un fait que de vieilles pratiques primitives contre lesquelles il s'indigne sont pour cela très efficaces, pour peu qu'on s'y prête, alors que les plus astucieuses combinaisons de la psychologie moderne tombent à plat. Mais, ici, nous débordons notre premier problème : celui de la stabilité des éléments liturgiques, pour atteindre le second : celui de la stabilité des structures liturgiques. Avant d'y passer, arrêtons-nous encore aux esprits pour qui le conservatisme de la liturgie quant à ses éléments n'est pas seulement une gêne, mais un scandale.

Nous avons mentionné le fait indiscutable que Notre-Seigneur, tout comme l'Église après lui, loin de se montrer réservé à l'égard des symboles rituels, en avait consacré sans plus de scrupules que les autres fondateurs de religions. Nous avons ajouté que, bien loin d'en créer d'inédits, il semblait s'être ingénié à reprendre les plus universels, les plus rudimentaires, les plus banalisés : non un symbolisme épuré, spirituel, comme celui des néo-pythagoriciens de la Porte Majeure, mais tout le bon vieux fonds des symboles païens, toute la bonne vieille magie primitive, alimentaire, lustrale et consécratoire. On ne saurait croire à quel point cela choque certains esprits. Il est des sectes protestantes, parmi lesquelles celle des Quakers est la plus rigoureuse, pour qui c'est un inadmissible blasphème que de prêter à Notre-Seigneur l'institution de l'Eucharistie, du Baptême et de l'Ordre. Comment le fondateur du culte en Esprit et en Vérité, c'est-à-dire d'un culte où rien n'a de valeur que par ce que l'âme y met consciemment, aurait-il pu astreindre les siens à ces vieux restes d'omophagie, d'exorcisme et de tabous ? Comment admettre que celui qui a révélé dans le sens vivant de la paternité divine le dernier fond de la vraie religion aurait pu faire dépendre en aucune manière le salut de l'accomplissement d'actions matérielles ? Sans doute, il

11. Cf. Aristote, Fr. 45, 1483 a 19 : τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι.

a pu les utiliser comme des comparaisons expressives, nécessaires à des esprits encore grossiers. Mais comment croire qu'il attacherait ses grâces les plus hautes à des survivances de superstitions primitives ?

J'avoue bien sincèrement que le raisonnement m'a toujours paru et me paraît encore absolument irréfutable. S'il n'en est pas moins faux, ce sont ses prémisses qui doivent être fausses. Le culte en Esprit et en Vérité, s'il ne peut vraiment tolérer qu'un symbolisme rationnel, exprimant par une imagerie tirée de la vie courante de ceux auxquels il s'adresse des vérités qui seraient bien plus adéquatement transmises par les seuls concepts (malheureusement inaccessibles actuellement à ceux que l'on vise), le culte en Esprit et en Vérité — dis-je —, si c'est bien ainsi qu'il faut le comprendre, rend inadmissible l'institution des sacrements catholiques par le Christ et blasphématoire toute la constitution des sacramentaux par l'Église. Nous y reviendrons plus tard [12].

Pour l'instant, passons à la permanence des structures liturgiques les plus générales. Nous dirons donc que la liturgie, tout comme elle maintient en usage à travers tous ses avatars successifs le même fonds de symboles et de formules canoniques, sauvegarde inchangées les plus vastes structures dans lesquelles elle englobe ces éléments. Je me hâte de le dire, ceux que nos dernières remarques pourraient avoir effarouchés, encore qu'elles se bornent à constater des faits, vont trouver ici des apaisements. Si nous n'avons aucune peine à reconnaître que l'Église et le Christ lui-même ont puisé sans fausse honte au fonds rituel qui ressert pour toutes les religions, c'est que cela n'est en rien menaçant pour l'originalité du christianisme. Ce qui fait que l'homme est un être pensant, ce n'est pas que la composition chimique des cellules de son encéphale soit différente de celle du gorille; c'est que ces cellules sont autrement groupées et coordonnées. Ou, si l'on veut, ce ne sont pas les pierres utilisées qui permettront d'étudier et de comparer l'originalité des styles, mais il est bien évident que ce sont les architectures.

12. Cf. plus loin comment nous croyons qu'on peut échapper à cette difficulté, qui nous semble le type même du pseudo-problème (pp. 28 et ss.).

Cela est d'autant plus important à souligner que, au XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, l'histoire comparée des religions l'a presque complètement perdu de vue. Elle a cru pouvoir établir des filiations en comparant des matériaux interchangeables. Mais l'hétérogénéité et la radicale nouveauté des structures lui ont échappé, tout simplement parce qu'elle n'avait pas songé à s'y intéresser[13].

Toutefois, qu'entendons-nous ici par structures, et plus particulièrement par structures les plus générales? Voulons-nous parler simplement d'un plan, et d'un plan réduit à ses plus grandes lignes? Oui et non. Il est certainement vrai qu'il y a un plan singulièrement constant par exemple à travers tout le foisonnement des liturgies eucharistiques de l'Orient et de l'Occident. C'est tellement vrai qu'on a pu, avec de très légères accommodations, les disposer toutes en un seul tableau synoptique, et Dieu sait si elles sont nombreuses et diverses! Mais cette communauté abstraite, réduite à une épine dorsale, est à elle seule quelque chose de très pauvre et de médiocrement intéressant. Elle ne s'explique elle-même qu'à l'aide de tout autres données. Si l'on peut relever, à travers les plus diverses liturgies, des plans si étonnamment superposables, c'est qu'elles sont toutes engendrées par quelques grands schèmes dynamiques. Un seul exemple sera ici assez révélateur. Si variables que soient dans leur configuration de détail les anaphores, les canons eucharistiques, on y retrouve toujours un même mouvement général. C'est partout une action de grâces qui enveloppe toute la création, puis se resserre sur l'histoire du salut, et finalement s'immobilise sur un récit de la dernière Cène que les gestes de l'officiant renouvellent en même temps. Et partout encore se greffent sur ce rythme de base des variations secondaires de même type : d'une part, une intercession catholique qui réunit les vivants et les morts, la hiérarchie, les laïcs et le monde, les saints consommés dans la gloire et les *viatores* qui se hâtent vers elle; et, d'autre part, des épiclèses, à l'Esprit, au Christ lui-même, ou bien aux saints anges, implorant l'identification mystique entre ce qui s'opère à

13. Il serait difficile de surestimer la libération que représente, à l'égard de cette fausse science, rivée au détail et incapable de s'élever aux ensembles, des méthodes comme celles de la phénoménologie.

l'autel terrestre et le sacrifice de la croix désormais présent à l'autel céleste dans sa glorieuse consommation [14].

Ce schème peut s'inscrire de bien des façons différentes, les variétés ne se comptent pas et chacune a sa nuance bien à elle. Néanmoins, il se retrouve inchangé en son fond et il n'est pas douteux, ceci mérite d'être très énergiquement souligné, qu'il existait déjà avec la même consistance, alors qu'il n'y avait nulle part de texte officiel, même pour ce qu'on devait appeler plus tard la *prex sacerdotalis* par excellence. Le peu que nous en dit un saint Justin le laisse déjà reconnaître, et la compilation anonyme de la liturgie des *Constitutions apostoliques*, préparant un paradigme exhaustif de cette action de grâces dont saint Justin nous disait que chacun la développait autant qu'il pouvait, a rassemblé à l'avance à peu près tout ce qui se trouvera jamais dans les liturgies fixées de l'époque suivante.

Mais pour être à même de comprendre la déconcertante fermeté substantielle déjà possédée par une liturgie dont la réalisation matérielle restait en pleine mouvance, il ne faut pas s'en tenir à ces faits. La puissance de cohésion des schèmes moteurs de la prière liturgique ne s'explique pas si l'on fait abstraction de réalités d'un degré encore plus spirituel qui sous-tendent toute la liturgie. Les structures les plus intimes dont nous voulons parler, à vrai dire, n'appartiennent absolument plus au plan matériel dont nous ne nous sommes pas tout à fait dégagés jusqu'ici. Elles sont quelque chose d'analogue à ce que Claude Bernard appelait l'idée directrice, l'idée organique, une idée, je n'ai pas besoin de le dire, qui n'a rien de commun avec un schéma conceptuel, d'autant plus pauvre en contenu qu'il gagne en généralisation. D'elles on pourrait dire ce que Renan, dans une fort belle et très pénétrante analyse, disait d'une patrie : « C'est une âme, un principe spirituel. » Il y a en effet un esprit de la liturgie, qui n'est pas seulement une vague mentalité, une atmosphère. Il y a un esprit de la liturgie qui, dans son immatérialité, est gros de mystique, au sens le plus défini, et même de dogme, et surtout de dogme. Prenons un exemple. Depuis la fin du moyen âge, des théories sur le sacrifice

14. Renvoyons une fois de plus à Baumstark, *Liturgies comparées*, pp. 46 et ss., ainsi qu'à D. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, pp. 156 et ss.

de la messe se sont accumulées. Aucune, sans doute, n'a encore satisfait pleinement aucun esprit et il est douteux qu'aucune y parvienne jamais. Or toutes, dans la mesure où elles n'étaient pas de simples châteaux de cartes conceptuels, se sont bâties sur la liturgie eucharistique, s'en sont nourries, s'en sont abreuvées. Pourtant, ceux qui ont peu à peu édifié le vaste ensemble de la messe n'avaient certainement aucune théorie élaborée dans l'esprit. Mais ils ont su donner corps, dans la lente condensation de cet ensemble vénérable de rites et de formules, à une réalité spirituelle dont le prêtre qui est tant soit peu théologien et le théologien qui est vraiment prêtre perçoivent, à chaque fois qu'ils célèbrent ou qu'ils méditent la messe, la transcendante et ineffable unité. Ces structures liturgiques, aussi bien inattaquables qu'une organisation cérébrale est susceptible, la chirurgie l'a montré, de se refaire après l'ablation d'un lobe entier, ne se prêtent pas plus que des âmes personnelles à être épuisées dans un concept. Mais ce n'est pas qu'elles gisent au-dessous du niveau de l'intelligence; c'est bien plutôt qu'elles s'étendent dans cette autre zone pénombreuse où l'intelligence claire, *notre* intelligence claire, parce que peu profonde, puise au-dessus d'elle-même, à ce qu'elle ne peut encore comprendre, mais qui déjà l'alimente. Elles sont pour nous d'inépuisables réservoirs de pensée vivifiée, comme des idées angéliques que nous tiendrions incarnées parmi nous. Capables de les toucher, mais non de les embrasser, nous les trouvons inlassablement offertes à nos plus avides prélèvements; encore ces derniers lasseront-ils ceux qui les font, bien avant que la source tarisse...

Prenons d'autres exemples. Il y a dans la liturgie une idée diffuse, mais non pas du tout imprécise, de toute la religion chrétienne, de tout le rapport avec Dieu, ou, pour mieux dire, de tout cet ensemble si un et si nuancé, de rapports avec les personnes divines qui constitue le christianisme. Nulle théologie n'est près d'en donner la formule exhaustive, mais celui qui se laisse pénétrer, façonner, vivifier par la liturgie en fait peu à peu la découverte. Et on peut se demander avec Dom Anselme Stolz, si la vie mystique la plus complète est autre chose que cette découverte progressive [15].

15. Cf. A. Stolz, *Théologie de la Mystique*, Chevetogne, 1939.

Ou bien encore il est des termes religieux qu'on ne saurait définir, mais dont des psychologues modernes, comme un Rudolf Otto[16], ont su faire saillir la richesse débordante et ordonnée : je pense ici particulièrement au sacré, à ce qui est enveloppé dans ce mot de *Sanctus* que nous répétons par trois fois chaque matin en baissant la voix et en nous courbant vers l'autel. De cette notion impénétrable à la raison qui n'est que discursive, la liturgie seule semble connaître tout le sens. Seule, en tout cas, elle paraît apte à l'enseigner; encore faut-il qu'on accepte de l'entendre. Cette crainte religieuse, ce vertige intérieur devant le Pur, l'Inaccessible, qui est aussi le Tout Autre, et en même temps cette fascination de l'invisible présence, cette attirance d'un amour tellement immense et cependant si personnel que nous ne savons plus à son propos ce que c'est encore que nous entendons par aimer, la liturgie seule sait en suggérer la sensation une et incommunicable. Et, notez-le bien, on ne peut dire par quoi elle le fait. Mais quand elle est intégralement respectée, à une grand'messe bénédictine par exemple ou parfois à une messe basse bien dite, mais surtout sans affectation aucune, cela ruisselle partout ensemble, des paroles, des gestes sacrés, des lumières, des vêtements, des neumes et du parfum qui remplit le temple, comme dans la vision d'Isaïe, et de tout ce qui est derrière, qui n'est rien de tout cela mais que tout cela traduit, non pas par aucun détail, mais par l'ensemble exact, comme une belle expression sur un visage livre l'âme tout d'un coup sans qu'on sache comment.

C'est à ce titre que la liturgie pouvait être appelée par Pie XI, « le plus important organe du magistère ordinaire de l'Église », et que Pie XII disait naguère, renforçant à dessein l'adage classique, « *lex orandi est lex credendi* ». On ne l'a pas toujours compris et on l'a souvent compris de travers, comme si la liturgie n'était qu'une traduction commode des doctrines classiques, à l'usage des ignorants. Elle n'est aucunement cela et ceux qui ont le goût des formules techniques et des énumérations bien rangées feront mieux de se reporter soit au catéchisme, soit à Denzinger-Bannwart. Mais elle est plus et mieux que cela; elle est la source

16. Cf. son livre *Das Heilige*, traduit en français sous le titre *Le Sacré*.

perpétuellement vive de la vérité. Dans ses formulaires et dans tout son comportement si puissamment expressif, l'Église, en effet, vit la révélation qui lui a été faite, dans une plénitude immédiate que les définitions ne sauraient, par leur accumulation sans fin, avoir la prétention de rejoindre jamais.

*
* *

Parvenus à ce niveau, nous pourrions passer d'emblée à ce qui sera notre seconde partie. Après avoir reconnu ce qu'est l'évolution liturgique en découvrant comment la liturgie a les caractéristiques du vivant qui, tout juste, lui permettent d'évoluer au sens propre du mot, il convient de voir les rapports qu'elle entretient avec le développement dogmatique lui-même.

Mais, auparavant, il faut encore que nous donnions la contre-partie de ce qui précède. Entre ces deux pôles invariables : la structure générale, ou, si l'on préfère, l'idée, ou les idées foncières de la liturgie, d'une part, les éléments liturgiques les plus primitifs, d'autre part, s'étend, nous l'avons dit, toute une vaste zone mouvante. C'est là que se produisent ces changements dont la combinaison harmonieuse avec les constantes indiquées constitue proprement l'évolution. Qu'est-ce donc qui change et comment cela change-t-il ?

A la première question, qu'est-ce qui change ? notre réponse sera très brève, car la détailler nous entraînerait dans un dédale infini. Ce serait édifier toute la science à peine ébauchée dont nous ne voulons donner ici que des principes. Il est d'ailleurs facile de résumer d'un mot : entre les éléments les plus simples et les structures les plus vastes ou les plus profondes, tout, absolument tout, peut changer et a de fait perpétuellement changé dans la liturgie. Qu'on en prenne le texte et l'on se trouvera en présence d'une exubérante prolifération de formulaire. Qu'on en prenne la mise en œuvre rituelle et l'on verra les gestes élémentaires se combiner dans une variété innombrable de créations cérémonielles. Sans doute, il y a des zones et des époques de stabilisation, mais celle-ci n'y est jamais que relative et, en dehors d'elles, tout change et tout se transforme sans arrêt.

Plus digne de nous retenir est la seconde question : comment cela change-t-il ? Nous indiquerons seulement ici deux caractères dont l'importance paraît hors de pair : la continuité et l'irréversibilité.

La continuité tout d'abord. La nature ne fait pas de sauts. Il y a bien des mutations brusques, mais elles sont elles-mêmes préparées et tout ce qu'elles déterminent de plus imprévisible n'en peut pas moins, après coup, être relié très sûrement aux antécédents. Même chose pour la liturgie. En premier lieu, elle ignore les coups de baguette magique et elle a toujours résisté à ceux qui voulaient la métamorphoser du jour au lendemain. Je le disais tout à l'heure à propos des liturgies protestantes : là où on a voulu malgré tout la contraindre, elle a usé d'un moyen héroïque mais infaillible pour résister à ses tortionnaires : elle s'est laissée mourir entre leurs mains. Mais elle a fait mieux. D'ordinaire, c'est le contraire qui s'est produit, c'est-à-dire que c'est elle qui les a tués. Je veux dire que plus ou moins vite le courant traditionnel, irrésistible, a balayé les constructions improvisées et s'est reformé après l'obstacle comme si celui-ci n'avait jamais existé. Un cas particulièrement significatif est celui du Bréviaire de Quiñones, au XVI[e] siècle. Composé selon une disposition d'une logique et d'une simplicité parfaites, ne renfermant que des éléments d'excellente qualité, choisis au nom des meilleurs principes, non seulement il ne put parvenir à s'imposer, malgré les plus éminents patronages, malgré une commodité qui paraissait lui assurer le succès, mais il a disparu de la liturgie sans y laisser la moindre trace [17].

Encore n'est-ce pas tout. Lors même qu'on a laissé au contraire le temps accumuler patiemment ses changements et que la résultante lointaine semble être un visage entièrement neuf, l'examen attentif révèle toujours ce qu'il y a d'illusion dans une telle apparence. De même que dans les traits du vieillard, l'observateur avisé sait redécouvrir ceux qui furent les traits de l'enfant, de même surtout que le physiologiste décèle dans un corps usé jusqu'aux traces de sa pre-

17. Je ne nie pas — ce serait nier l'évidence — que les soucis auxquels Quiñones avait voulu répondre ne soient pas aussi ceux visés par la réforme de saint Pie V. Mais les réponses à ces soucis n'ont rien de commun de part et d'autre.

mière histoire, il n'est pas de formes si neuves dans une liturgie qu'on n'y puisse reconnaître les plus anciennes stratifications. Il y a même un phénomène très curieux, qui se produit régulièrement dans le cas des additions les plus hétérogènes, et c'est celui des remplois. Le moyen-âge n'a guère apporté à la messe romaine d'innovations plus dénuées de précédents que l'offertoire actuel ou que l'élévation qui suit chaque consécration. Mais les prières de l'offertoire sont faites en grande partie de très anciennes oraisons et l'élévation centrale du canon n'est qu'un doublet développé de l'ancienne élévation finale, qui d'ailleurs a subsisté à sa place première. On dirait que la liturgie n'ose innover hardiment sur le fond qu'en se couvrant sous un plus strict archaïsme de la forme.

La continuité est elle-même la raison de l'irréversibilité, quoiqu'elle puisse paraître y contredire. En effet, si rien ne se perd bien que tout se transforme, on ne verra jamais se reproduire telle quelle une phase dépassée, car elle ne pourrait resurgir dans cet état sans que fussent abolies par là toutes les traces des époques intermédiaires. Nous pouvons bien reconstituer comme une espèce de ballet sacré une messe de l'époque grégorienne; cela nous aidera peut-être à mieux comprendre notre liturgie actuelle, à mieux donner à ses différentes parties la valeur hiérarchique qui leur revient. Mais il serait vain de se leurrer de l'espoir que cette reconstitution archéologique pût jamais redevenir une liturgie vivante. Aucun des efforts tentés en ce sens n'a abouti. Les protestants ont essayé sans beaucoup d'adresse; ceux auxquels on a un peu trop libéralement distribué le titre de jansénistes s'y sont efforcés à leur tour, avec un sens bien meilleur de l'antiquité[18]. Ils n'ont pu produire que des curiosités mort-nées. On n'a jamais trouvé le moyen de faire un corps rajeuni en injectant du sang à un vieux cadavre et il n'y a pas à espérer qu'on y parvienne davantage dans l'avenir. Il n'est pas indifférent de souligner cela à une époque où le besoin du changement à tout prix se rencontre chez bien des gens avec la manie des reconstitutions. Il y a des mouvements liturgiques qui poursuivent en illuminés le

18. Cf. Dom Olivier Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris, 1945, pp. 32 et ss.

mirage tenace d'une résurrection des anciens *Ordines romani*. Pas d'autre espoir dans cette voie, soyons-en bien assurés, qu'un prochain et inévitable enlisement [19].

Mais en voici assez sur le thème de l'évolution liturgique considérée dans ses principes premiers, pris en eux-mêmes. Efforçons-nous maintenant de préciser quelques-uns de ses rapports avec des réalités voisines, soit de l'Église, soit du monde.

II

Abordons en premier lieu le rapport entre l'évolution de la liturgie et le développement du dogme.

Nous avons lu récemment un intéressant rapport sur le devenir liturgique où l'on pensait pouvoir partir de cet axiome : il y a dans l'Église un élément qui demeure, et un élément qui se modifie sans cesse et aux modifications duquel aucune limitation de principe ne peut être apportée. Le premier, immuable, c'est la doctrine révélée, le second, jamais immobile, c'est la discipline. Or la liturgie relève évidemment de la discipline, donc..., etc.

Cette position du problème me semble incroyablement artificielle. Elle s'appuie sur une application nécessairement boiteuse de catégories qui ont été établies en faisant complètement abstraction de la question ici posée. Je ne m'arrêterai pas à discuter la rigueur ni la portée de cette distinction et de l'opposition entre doctrine et discipline [20]. Je dirai seulement que l'évidence qu'on veut en tirer dans notre cas n'est qu'un trompe-l'œil. Ou bien les mots n'y ont plus qu'une application vague et imprécise, ou bien ce qu'ils signifient est une erreur pure et simple. On se laisse abuser par l'admission implicite d'un *a priori* qui a pesé sur toute

19. Ceci n'est pas à dire qu'un rajeunissement de notre liturgie n'aurait pas, le jour où il s'imposera, beaucoup à puiser aux leçons de l'antiquité. Mais autre chose est l'archéologie qui permet au présent de mieux se comprendre et, partant, de mieux se guider, et l'archéologisme qui croit éterniser en fossilisant.

20. L'*Essay on development* de Newman montre à merveille que quantité d'institutions ecclésiastiques, purement disciplinaires en apparence, incarnent des éléments doctrinaux de la plus haute importance.

l'histoire et la philosophie de la religion depuis le XVIII[e] siècle. Cet *a priori* est l'une des pseudo-évidences d'un rationalisme étriqué, d'après laquelle les religions seraient d'abord des idées claires et distinctes, puis des pratiques forgées après coup pour les exprimer. D'après cette vue des choses, l'élément fondamental, dans une religion, c'est la doctrine et, il faut préciser tout de suite, la doctrine tendant vers sa définition, la doctrine aussi claire, aussi peu mystérieuse que possible. Le rituel, au contraire, serait un élément second, tout au service du premier, encore qu'il tende par son propre poids à l'étouffer. Selon Auguste Sabatier, dans son chef-d'œuvre *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, le progrès de la religion vers la pureté et la spiritualité devrait être conçu comme un affranchissement du premier élément arrivant à se passer de tout secours du second.

Le défaut de cette conception, je le répète, est qu'elle est un pur *a priori*. Et cet *a priori*, l'histoire positive des religions lui a infligé démentis sur démentis au cours du dernier siècle. De la sorte, on doit avouer qu'il n'en subsiste rien sur le terrain des faits. Car toutes les religions présentent cette loi de la permanence des rites et du renouvellement des mythes, de l'antiquité inscrutable des rites, et de la nouveauté relative, mais souvent toute fraîche, des mythes[21]. Pour le dire d'un trait, les rites ne sont pas, comme on le croyait naguère, des traductions postérieures et des matérialisations grossières des mythes, mais les mythes sont des explications édifiantes données aux rites après coup. Il en résulte aussitôt que l'aspect rituel loin d'être, dans une religion, plus fluent que l'aspect idéologique, est au contraire incomparablement plus stable.

Dans le paganisme grec, par exemple, loin que la mythologie homérique et, bien moins encore, ce qu'on appelait jadis « la théologie des mystères », constitue la base de la piété, et les rites des temples un revêtement populaire de ces gracieuses légendes ou de ces hautes spéculations, ce sont celles-ci qui apparaissent maintenant comme une végétation

21. Bornons-nous à citer ici deux ouvrages qui illustrent ce fait presque à chaque page : F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*; A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*.

parasite, aggrippée depuis peu au roc intact des vieilles pratiques agraires [22].

Bien entendu, nous attendons l'objection : la nouveauté du christianisme n'a-t-elle pas été de renverser le rapport ? N'a-t-il pas mis à la base ce qui n'était qu'un revêtement fragile, en lui donnant une fermeté toute nouvelle ? Et c'est ici que nous retrouvons le culte en Esprit en en Vérité. On serait aisément porté à penser que la nouveauté du christianisme à dû être d'émanciper la croyance à l'égard du rite. Le vérité révélée n'y est-elle pas donnée d'emblée par Dieu, cependant que le rituel y a été constitué peu à peu par les hommes ? Ne doit-il pas y rester, par conséquent, au rang d'un simple instrument de l'Évangile, absolument dépendant des nécessités psychologiques toujours variables de l'apostolat et destiné à se renouveler avec elles, son rôle n'étant plus que de traduire sous la forme appropriée à chaque époque une vérité spirituelle, seule immuable ?

Avant de discuter ces idées, il convient d'entendre le témoignage des faits. On nous dit, en vertu d'un principe *a priori*, ce que l'histoire de la liturgie chrétienne a dû être. Mais qu'a-t-elle été, en fait ? Encore une fois, il est vain, il est puéril de nier des faits au nom d'un principe, et rien d'autre part n'est plus vicieux pour l'esprit que de refuser au nom d'un principe d'admettre un fait. Si le fait est bien établi, tant pis pour le principe; il n'y a rien d'autre à faire que l'abandonner ou en réformer l'interprétation si, comme il arrive maintes fois, le vice était dans cette dernière.

Or, dans le cas présent, il n'y a pas un historien des religions sérieux qui admettrait comme soutenable la thèse suivant laquelle, dans le christianisme historique, le rapport entre le rite et le dogme serait l'inverse de ce qu'il est dans les autres religions. Tous les faits s'insurgent contre cette idée d'une formulation immuable de la vérité chrétienne que des rites changeants revêtiraient au cours des saisons de l'esprit, comme d'autant d'enveloppes successives abandonnées au goût variable des générations. Dans l'Église exactement aussi bien que dans les cultes de l'antiquité ou que dans les religions de l'Asie, ou que dans les religions

22. Cf. Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la religion* (dans la collection d'H. Berr).

primitives elles-mêmes, c'est le rite qui apparaît comme l'élément primordial de stabilité, cependant que le dogme se développe et se modifie sur un rythme bien plus accéléré[23]. Des ensembles dogmatiques tout différents peuvent se succéder, voisinant toujours avec des ensembles rituels restant à peu de choses près intacts. Introduisons quelques exemples : notre systématisation doctrinale de l'Eucharistie, sacrement ou sacrifice (pour user d'une distinction d'ailleurs très moderne), est presque en tout point profondément différente de celle que nous trouvons chez les Pères du IV^e^ et du V^e^ siècle; notre liturgie de la messe, à part quelques éléments superficiels, est substantiellement identique à la leur. Le décalage entre les deux évolutions offre d'ailleurs de nombreux points de repère tout à fait suggestifs. Car la liturgie porte elle-même la marque des systèmes dogmatiques contemporains de sa propre élaboration.

C'est ainsi qu'on peut dire en gros que la liturgie romaine, dans son ensemble, dénote une dogmatique trinitaire encore ignorante des difficultés posées par l'Arianisme. D'une manière générale, elle ne prie ni le Fils, ni le Saint-Esprit, mais seulement le Père, et c'est à lui seul qu'en règle habituelle elle donne le nom de Dieu. Ceci nous renvoie à des manières de penser et de s'exprimer qui étaient celles du III^e^ siècle au plus tard. Il y a mieux. La théologie trinitaire post-médiévale a fait tomber en désuétude certaines manières de parler des Personnes divines : elle n'admet plus qu'on dise, sans de multiples distinctions et restrictions, que le Père du Fils est notre Père à nous les hommes, ni que l'on suppose une présence spéciale en nous de la personne de l'Esprit. La liturgie, elle, ignore candidement ces scrupules et répète à tout propos et sans nul embarras ces expressions devenues gênantes. Etc., etc.

Que conclure de ces faits, qu'il serait facile de multiplier? Si l'on veut garder l'opposition entre culte en Esprit et reli-

23. Qu'on nous entende bien : ce que nous avons dit plus haut sur le développement dogmatique ne peut laisser aucun doute, espérons-nous, sur notre pensée. Nous croyons la foi de l'Église absolument invariable, en son fond le plus proprement intellectuel, des apôtres à la fin des temps. Mais nous protestons ici contre l'idée que ses définitions et surtout ses systématisations théologiques seraient antérieures à ses expressions rituelles et que celles-ci varieraient plus vite et plus profondément.

gion à base rituelle, il faudra interpréter ces faits comme le font les protestants et dire que le catholicisme, que l'Église est d'un bout à l'autre non un développement légitime, mais une corruption du christianisme. J'ajouterai que, pour maintenir ce point de vue, il faut aujourd'hui se réfugier dans la supposition que le christianisme aurait été terriblement évanescent; car les plus anciens documents auxquels nous puissions accéder attestent déjà, aux yeux de tous les historiens qui comptent, les traits fondamentaux de l'évolution qui a été celle du catholicisme postérieur.

La vérité est qu'on est dupe d'une illusion lorsqu'on veut voir dans la religion en Esprit de l'Évangile une psychologie en réalité toute moderne et bien plus cartésienne que chrétienne. La religion de l'Incarnation n'a jamais prétendu renverser les lois de notre esprit et de son conditionnement naturel. Si, chez l'homme naturel, l'intelligence claire n'est qu'un phénomène réflexe, qui loin de créer d'emblée la vérité ne fait que la filtrer à partir d'expériences intuitives, il n'en va pas autrement chez le chrétien. Le fait de la révélation ne doit pas du tout s'entendre comme la brusque présentation à la conscience d'une série de propositions. L'histoire du dogme chrétien nous montre tout au contraire, à l'origine, un noyau de vérités extrêmement denses, mais aussi peu explicitées rationnellement qu'elles étaient au contraire fortement impliquées dans une expérience vitale, celle de la communauté primitive, et plus définiment celle de la communauté apostolique, cellule initiale où l'Église continue à puiser toute sa vitalité. Plus précisément encore, comme les recherches les plus récentes le montrent de mieux en mieux, c'est dans l'expérience cultuelle de cette communauté, dans ces réunions que nul ne décrira jamais, où les apôtres à la fois reconnurent au milieu d'eux la présence du Ressuscité, et commencèrent de célébrer ce qui allait devenir notre Messe, c'est là que tout l'arbre dogmatique de l'Église plonge ses racines[24]. De la conviction fondamentale de la résurrection du Maître se dégagea, comme une suite d'ondes successives, celle de son sacrifice expia-

24. C'est assurément l'un des points que la *Formgeschichtliche Schule* a le plus justement mis en lumière. Et c'est en faveur du catholicisme le plus fort argument historique, peut-être, que l'honnêteté de savants non catholiques lui ait jamais fourni.

toire, celle de sa divinité, et, conjointement à celle-ci et par la découverte de la communion des âmes dans le Christ réalisée au banquet sacré, celle de la réalité divine de l'Esprit. Avant toute traduction dogmatique, au sens technique de l'expression, c'est dans la vie liturgique naissante de l'Église chrétienne que s'exprima, en termes de vie communicative et de lyrisme contemplatif, et plutôt en des actions lourdes de sens qu'en aucune parole précise, cette vue une et totale de la vérité chrétienne. De ce foyer incandescent, en particulier, que fut l'Eucharistie primitive, rayonna en lumière la vie unanime dans le Christ, à travers la prédication apostolique. Les formes premières de cette prédication qui nous ont été conservées, épîtres et évangiles, sont d'ailleurs elles-mêmes liturgiques; elles sont faites pour alimenter à la vie cultuelle de la communauté apostolique celle de ses rejetons. « J'ai reçu comme venant du Seigneur, dit saint Paul aux Corinthiens, ce que je vous ai enseigné; c'est à savoir que le Seigneur Jésus, la nuit qu'il fut livré, etc. » Et tout à travers les siècles, il ne faut jamais, dans l'Église, envisager la transmission de la vérité comme séparée ou séparable de cette contagion sainte de vie liturgique, de vie d'adoration commune, de cette association des âmes au mystère cultuel de la présence et de l'action du Christ vivant au milieu des siens, contagion, communication, association qui est la tradition par excellence.

Les définitions dogmatiques sont venues après cela. Elles sont surtout, sinon uniquement, des réactions de défense contre une intelligence fausse parce qu'extérieure, parce qu'étroitement intellectualiste, du donné révélé. Charlemagne s'étonnera encore, au IX^e^ siècle, que l'Église de Rome ignore dans son culte l'usage du *Credo*. Et le pape lui répondra, avec ce magnifique sens primitif de l'Église romaine, qu'on n'éprouvait pas un tel besoin de définir sa foi là où elle n'avait jamais été adultérée. Lorsque le besoin du dehors y contraindra cependant, c'est toujours à la tradition liturgique qu'on se référera, pour en dégager les implications qui seront érigées ainsi en normes sans appel de la vérité. La phrase bien connue de l'*Indiculus*, « *legem credendi statuat lex supplicandi* », ne doit pas se restreindre au sens resserré qu'on lui donne d'ordinaire. Le contexte montre bien que le pape ne pensait pas tellement aux formules qui

pouvaient se trouver enchâssées dans le texte liturgique, qu'aux vérités enveloppées dans la *pratique* liturgique.

C'est ici qu'apparaît en plein la mesquinerie de cette division des institutions ecclésiastiques en institutions doctrinales ou disciplinaires, dès qu'elle prétend confiner la liturgie dans la seconde catégorie. Car c'est ici que se révèle toute la profondeur du mot si traditionnel de Pie XI sur la liturgie, « principal organe du magistère ordinaire de l'Église ». Elle l'est en effet parce qu'elle est par essence la réalisation concrète de ce mystère sur lequel les dogmes définis ne sont à tout prendre que des approches convergentes, incapables d'en étreindre jamais toute l'indivisible richesse. Car la vérité chrétienne, la vérité révélée est elle-même, par essence, non pas une simple liste de problèmes résolus posés devant nos yeux, mais un vaste mystère qui nous enveloppe, pénétrant toute notre vie, non seulement notre vie individuelle, mais notre vie en Église. L'opposition si bien dressée par G. Marcel entre vérité que l'on comprend et vérité qui nous comprend trouve ici sa pleine application. C'est dans la célébration de ses mystères, et dans toute la vie nouvelle, mystique et communautaire, qui en découle, que l'Église garde, dans l'unité, la conscience perpétuelle et perpétuellement vivante du dépôt immuable de vérité qui lui a été confié. Il est immuable précisément dans ce noyau fondamental de vérité vécue que protège l'invariabilité foncière de sa vie sacrale. Et c'est en gardant et en reprenant constamment le contact avec cette vie que la prolifération des propositions dogmatiques garde et renouvelle en soi le courant vivant de la tradition. Ainsi peut-on dire, avec saint Vincent de Lérins, que, à travers toutes ses définitions successives, l'Église ne fait jamais que proclamer *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.*

*
* *

Il ne reste plus rien quand on a pénétré ceci, de l'opposition factice entre la religion en Esprit et en Vérité du christianisme et la religion rituelle de l'Église. Obéissant à toutes les lois psychologiques qui sont celles des religions rituelles et qui ne font que traduire les conséquences de notre cons-

titution psychologique, ce ritualisme qui est à la base du catholicisme est en effet, non pas par suite d'une injection superficielle, mais par une infusion interne, montant des profondeurs, tout pénétré de l'Esprit, et comme tendu par une charge radio-active de vérité que deux millénaires d'élaboration dogmatique ont à peine commencé d'exploiter. Mais, pour comprendre cela, il faut dépasser cette conception utilitaire et purement propagandiste de la liturgie, qui ne veut y voir qu'un instrument catéchétique à mettre au point sans ménagements. Il faut y reconnaître, non seulement le trésor, mais la source perpétuelle de la vérité mystérieuse du christianisme, débordant tous nos concepts. Il faut se retenir d'y porter une main étourdie et sacrilège : c'est le cœur palpitant de la vie la plus secrète de l'Église.

III

J'en arrive à la dernière question que je voudrais proposer. Après nous être demandé quelle relation unit le développement liturgique au développement dogmatique, demandons-nous comment agissent l'une sur l'autre l'évolution de la liturgie et l'évolution de la vie, j'entends ici de l'existence laïque commune.

On entend souvent dire aujourd'hui : notre liturgie est morte. Elle s'est figée à l'écart de la vie. Il faut l'y ramener. A l'origine, on allumait des cierges pour s'éclairer, l'autel était une table, l'hostie était du pain de ménage, la langue du culte était celle de tout le monde, et les vêtements du prêtre eux-mêmes ceux que tout le monde portait dans la rue. Et qu'était-ce que la première messe, sinon le plus touchant, le moins formel des banquets fraternels ? L'idéal de la liturgie vivante ce sera de se rapprocher le plus possible, dans les conditions de notre monde moderne, de cette situation qui fut la sienne dans le monde antique[25].

25. Un savant aussi perspicace que le grand liturgiste anglican Dom Gregory Dix n'a certainement pas échappé entièrement à l'illusion que nous allons dénoncer, dans le chapitre, par ailleurs si suggestif, de son livre qu'il a intitulé *The pre-Nicene background of the Liturgy*. La constante référence aux usages laïques modernes correspondant à ceux de l'antiquité qui se retrouvent dans la liturgie an-

Que penser de tels principes ? Je crois que la vérité et l'erreur s'y mêlent inextricablement.

Disons-le tout d'abord, ce primitivisme, comme tous ses pareils, est une chimère. Il y a un hiératisme de la liturgie qui est lui-même absolument primitif, car il est de tous les temps, car il est inséparable de la réalité profonde qui constitue la liturgie dans son être propre. Ici, encore et toujours, nous écarterons dès le principe les discussions d'idées pour nous placer sur le terrain des faits. Et, une fois de plus, nous commencerons par ne pas séparer artificiellement l'évolution de la liturgie chrétienne de celle de toutes les religions rituelles, quitte à nous demander ensuite, mais devant la continuité des faits elle-même, où passe l'inévitable ligne de démarcation.

Le hiératisme que certains reprochent à notre liturgie, disons, pour traduire ceci en clair : le fait qu'elle emploie des objets et des formules tirés de la vie courante, mais précisément je dis bien tirés en dehors d'elle et déformés par leur passage à un autre plan, ce fait est absolument universel dans l'histoire de toutes les pratiques rituelles de l'humanité.

Qu'on prenne toutes les religions qui subsistent aujourd'hui, toutes celles dont l'antiquité nous a laissé des documents et l'on fera la même double série de constatations. Partout les prêtres portent des vêtements étranges, utilisent un mobilier d'une forme inusitée, se servent de mets ou de boissons qui ne sont pas exactement ceux qu'on trouve sur une table profane, usent d'une langue au moins archaïque, chantent des mélopées qui tranchent sur les autres musiques, etc. Et partout on peut faire remonter ces us sacrés à d'anciens usages que je n'appellerai pas profanes, je dirai pourquoi dans un instant, mais communs.

Notre latin liturgique n'est pas plus étonnant que le sanscrit dont se servent actuellement encore les brahmes et qu'ils sont les seuls à comprendre, et il l'est beaucoup moins que le langage qu'employaient les prêtres saliens ou les frères arvales et auquel eux-mêmes ne comprenaient plus un traître mot. Plus intéressant pour nous est le rappro-

cienne y méconnaît sans cesse le fait que ces usages, aujourd'hui, sont dénués de tout sens religieux, alors que ceux des anciens en étaient saturés.

chement avec ce qu'était le culte synagogal dès le temps de Notre-Seigneur. A une liturgie en hébreu à laquelle le peuple ne comprenait plus rien, on devait superposer, exactement comme dans nos messes expliquées, une paraphrase araméenne. Et il est bien entendu que le latin, le sanscrit, l'étrusque et les autres vieilles langues italiques, tout comme l'hébreu, ont été parlées par tout le monde avant de se confiner dans le sanctuaire. On peut dire la même chose de tous les détails rituels que nous avons énumérés. C'est une remarque constante des archéologues que les offrandes rituelles trouvées par exemple dans les tombeaux sont presque partout des aliments dont les vivants eux-mêmes ont perdu l'habitude et qu'on a soin de mettre dans des vases désuets.

Mais il faut aussitôt prévenir la méprise qui donne à croire qu'en substituant à ces éléments divers des éléments actuellement profanes, on retrouverait un état de choses correspondant à celui qui fut à l'origine. Car précisément à l'origine, le profane n'existait pas. C'est un des traits les plus constants de la mentalité primitive que l'universelle diffusion du sacré. Plus tard, dans les civilisations évoluées, la religion se retire peu à peu; des sommets apparaissent, de plus en plus nombreux, qui lui échappent et la distinction se fait entre le sacré et le profane[26]. Mais précisément si toutes les religions ont retenu pour en faire leurs objets sacrés des objets qui ne sont qu'archaïques, c'est qu'il n'y a pas de moyen plus infaillible d'avoir des objets qui soient certainement sacrés. Ainsi, croire que, en mettant aujourd'hui à la place d'un banquet sacré qui garde les formes de tout banquet primitif un repas vulgaire moderne, on aura l'équivalent de ce qu'était le repas sacré dans sa fraîcheur juvénile, c'est se tromper du tout au tout. Le sacré ne se fait jamais avec du profane; *c'est le profane qui est toujours du sacré désaffecté*. Nous tenons là l'explication bien simple de ce curieux phénomène déjà signalé, que la liturgie s'entête à employer au lieu de symboles modernes, dans leur matière

26. C'est ici certainement la grande vérité qui ressort de *La Cité antique* de Fustel de Coulanges, et ce qui assure à ce livre, où tant de détails archéologiques sont périmés, une valeur classique. Plus près de nous, il faut signaler les admirables études de Marc Bloch sur les origines religieuses de la royauté. Il est à peine besoin après cela de mentionner Frazer.

comme dans leur structure, les vieux symboles spontanés rattachés à la condition d'une humanité non encore évoluée. Ce n'est pas la vieillesse d'un objet qui, en elle-même, le prédispose à un usage liturgique, c'est ce caractère non évolué, non différencié.

La simple antiquité, en fait, y supplée parfois dans une mesure plus ou moins grande, mais toujours en tant qu'elle oriente au moins vers cet âge où le divin était partout.

Aussi bien, quand il s'agit, comme c'est le cas avec le christianisme, d'une religion survenue non pas au début, mais au beau milieu de l'évolution, c'est une grande erreur d'imagination que de croire qu'elle a jamais pu être dans un état où ses usages sacrés ne se distinguaient pas des usages profanes contemporains. Avant que le christianisme ait eu le temps de se créer une liturgie propre, patinée par les ans, il a simplement versé un contenu nouveau dans la liturgie juive. Et, je le répète sans y insister maintenant, la liturgie actuelle, à l'œil pénétrant de l'archéologue, révèle tout le bâti de la liturgie synagogale et du rituel des banquets religieux juifs, tout comme la cathédrale baroque de Saint-Jean-de-Latran a purement et simplement enrobé dans ses piliers les colonnes de la basilique constantinienne.

Il n'y a jamais eu une époque où la messe n'était qu'un repas fraternel, différent des autres seulement par son contenu religieux, mais non par son appareil rituel. Elle s'est moulée aussitôt sur le *Kiduch* juif, ou sur ses équivalents[27], tout comme Notre-Seigneur avait fait jaillir la Cène de la Pâque.

Plus généralement et plus profondément, la psychologie moderne a démontré la parfaite rigueur, dans toute civilisation évoluée (c'est-à-dire où la conscience réflexe se développe), de la vieille définition donnée du sacré comme le mis à part. Vouloir une religion qui ne prenne que les formes de la vie commune, c'est vouloir une religion qui ne soit pas une religion.

C'est ce qu'a bien compris une théologie protestante moderne aussi anti-catholique que celle de Barth. En face de la psychologie religieuse et de ses acquisitions qu'on peut considérer comme définitives, puisqu'il s'agit de faits, en-

27. Sur les *habouroth*, d'après Dom Gregory Dix.

core une fois, Barth s'est vu acculé à l'affirmation d'un paradoxe héroïque et désespéré : le christianisme radicalement anti-ritualiste qu'il prêche, dit-il, n'est justement pas une religion. Mais ce qui est bien certain, c'est que, sous ce rapport, le catholicisme, lui, est incontestablement une religion, et la religion par excellence. Car il est, dans sa liturgie, la religion où la conscience du sacré atteint son point maximum. Il est en effet la seule religion qui ose combiner l'affirmation d'un Dieu absolument transcendant avec celle de sa présence réelle et objective dans tout un système sacramentel, ce qui détache radicalement son rituel, non plus seulement par l'extérieur mais par le fond, de tout usage profane. La distinction matérielle entre objets profanes et objets sacrés ne fera plus, chez lui, que traduire une distinction devenue proprement ontologique. Jamais aucun hiérophante païen n'avait rêvé d'une séparation aussi tranchée entre le pain quotidien et le pain du sacrifice que celle opérée par la transsubstantiation. Aucune différenciation extérieure ne saurait équivaloir à cette brisure métaphysique.

Derechef, nous voici ramenés au culte spirituel et à l'interprétation que les modernes tendent à lui donner. Ne venons-nous pas d'avouer, au nom du catholicisme, sa profonde matérialisation de l'Esprit, opposée à tout l'effort de Jésus ? Jésus ne nous a-t-il pas proposé, dans l'Évangile, un idéal de transformation purement spirituelle de l'univers ? Au lieu des mystiques humaines qui prétendaient sanctifier l'âme par des objets prétendument sacrés, n'a-t-il pas proposé une spiritualité où l'âme seule est sanctifiée à proprement parler par le contact immédiat avec Dieu, puis sanctifie tout l'univers dans l'usage même le plus laïc qu'elle en fait, puisqu'elle fait tout servir également au dessein de l'Esprit ? Ce n'est pas en retirant des objets matériels tels que les autres à la vie de tous les jours que l'âme se sanctifiera, mais au contraire en pénétrant sa vie de tous les jours par l'Esprit de Dieu.

Présentée ainsi, l'objection est certainement très spécieuse. Ce qu'il faut y répondre, c'est que l'on confond ici le terme avec la voie. On identifie abusivement ce que sera la vie des ressuscités avec la plus humble réalité de la vie présente du chrétien. Le résultat est infaillible, l'histoire du protestan-

tisme l'a bien montré : loin de pénétrer toute la vie de l'homme et le monde entier du Dieu-Esprit, on abaisse celui-ci à l'esprit de l'homme naturel et finalement on le dissipe dans un vague panthéisme, à peine coloré d'Évangile. Le dessein de Dieu, c'est bien de faire de l'univers rénové le corps mystique dont son Esprit anime tous les membres, dans l'unité de son Fils étendant partout l'empreinte d'une filiation adoptive participée de sa filiation divine. Mais, pour ce faire, Dieu a dû commencer par l'Incarnation, c'est-à-dre par l'assomption d'une humanité individuelle. Par là, il a porté à son comble la distinction entre le sacré et le profane. Tout l'organisme des moyens de grâce par lesquels l'action de l'humanité de Jésus, selon la si belle et si traditionnelle doctrine thomiste, se communique jusqu'aux extrémités de l'humanité naturelle, en prolongeant le Christ, prolonge son essentielle sacralité. Dans l'éternité, sans doute, tout sera sacrement, — ou, mieux encore, il n'y aura plus nul besoin de sacrement. Mais aujourd'hui, nous ne pouvons nous y préparer qu'en reconnaissant, mis à notre portée sous les figures de ce monde, le don de la grâce comme le don de ce qui est « tout autre » que notre humanité commune, et qui pourtant s'en fait si proche.

Et ici nous touchons à ce qu'il y a de vrai, disions-nous, mais d'une vérité mal dégagée, dans la protestation permanente contre le hiératisme de la liturgie. C'est que ce hiératisme, pour être légitime, pour être chrétien, doit être celui d'un signe, et d'un signe qui soit signe du Christ.

Parler de signe, c'est parler aussitôt d'une réalité intermédiaire. Le signe, pour nous atteindre, doit nous toucher par une parenté reconnue avec ce qui nous est le plus familier et donc le plus proche. Mais pour être signe, il doit aussi s'en distinguer, et non pas seulement s'en distinguer par une contexture métaphysique inaccessible aux sens, mais s'en distinguer tout d'abord par une différence qui saute aux yeux[28]. Enfin, pour être signe du Christ, il faut que la pré-

28. La transsubstantiation nous donnerait la grâce magiquement, comme le croient à tort les protestants, et non en étant un mystère de foi, comme nous le croyons, si le repas eucharistique restait confondu avec nos repas purement matériels : si rien, autrement dit, ne nous avertissait qu'il s'agit là d'un repas où ce qu'on voit — les espèces — ne sont rien en soi, et tout par référence à une réalité invisible.

sence sous-jacente de cette réalité *sui generis*, qui distingue radicalement le signe d'une réalité céleste d'une simple réalité terrestre, s'affirme à nous par la parole même du Christ.

En d'autres termes, il ne suffit pas d'une parole sacramentelle au sens étroit du mot, d'une parole qui entre elle-même dans la composition du signe, ou plus exactement il faut que cette parole s'insère dans toute une prédication, un κήρυγμα, une proclamation de l'Évangile, de la bonne nouvelle du Christ, aussi intelligible que possible pour les âmes. Là où tous ces traits sont réunis en équilibre, on a la vie liturgique catholique dans son parfait épanouissement. Là où l'un d'entre eux s'émousse, elle languit. Là où l'un disparaît, elle s'altère et meurt.

On voit par conséquent combien il est effectivement nécessaire qu'on reconnaisse derrière l'autel la table, derrière l'hostie le pain, et que l'on saisisse derrière les paroles sacrées un sens intelligible.

Mais on voit comment est conjointement nécessaire la reconnaissance immédiate du fait que l'autel n'est pas une table comme les autres, que l'hostie est un pain incomparable et que le mystère des paroles divines, et de tout l'enseignement ecclésiastique, est finalement ineffable.

Par-dessus tout, ce qui est nécessaire, ce qui assurera en définitive la vraie spiritualité en même temps que l'authentique réalité du culte catholique, c'est la découverte de plus en plus intime, par la foi progressivement vivifiée, du Christ partout présent, partout à l'œuvre dans la liturgie.

Nos réformateurs liturgiques n'ont point tort quand ils veulent un culte pleinement, ne disons pas compréhensible, mais intelligible. Où ils ont tort, c'est quand ils cherchent à y parvenir en évacuant le mystère de la liturgie. Évidemment, tout deviendrait facile à comprendre, s'il ne restait plus rien à comprendre, plus rien du moins qui en vaille la peine! Mais quel vide on ressentirait si la pédagogie aussi claire que peu profonde de ces liturgies-tableaux vivants remplaçait le mystère « scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs » de la messe catholique! La vraie solution est de restaurer une prédication, une proclamation de la vérité chrétienne qui soit une catéchèse, dans toute la force antique du terme, c'est-à-dire que ce à quoi nous devons viser, c'est à un renouveau de l'intelligence du mystère parmi les

chrétiens. Qu'on nourrisse leurs pensées de la moelle de l'Évangile, — et non pas seulement de la couche corticale d'une morale dite évangélique, mais du dogme, tel qu'il revit dans cette grande catéchèse, cette grande didascalie de l'Église qu'est la liturgie elle-même. Alors ils prendront part à l'Eucharistie en reconnaissant vraiment le Ressuscité à la fraction du pain. Alors, ils se laisseront transporter consciemment hors d'eux-mêmes, hors du monde, hors du temps, par la liturgie, jusqu'au royaume de la lumière. Alors, sachant bien que l'Évangile n'est pas rien qu'un ferment destiné à revigorer *ce* monde, mais l'annonce, le κήρυγμα du monde *qui vient*, sans plus se heurter à l' « étrangeté » de la liturgie, à son dépaysement nécessaire, ils se laisseront entraîner par elle à la rencontre de « Celui qui était, qui est et qui vient ».

Nous avons dit tout à l'heure que la liturgie dans son fond devait se révéler à nous comme l'épiphanie progressive de toute une hiérarchie de principes spirituels de plus en plus élevés, de plus en plus spirituels, mais par là même, selon la vraie notion de l'esprit, de plus en plus consistants. Nous nous étions arrêtés à la révélation de la divinité elle-même, comme du sacré par essence.

Mais il y a mieux. Nous pouvons dire maintenant qu'il y a dans la liturgie une découverte plus haute, une rencontre personnelle. Il existe un visage non pas du Christ de jadis, comme dans les Évangiles, mais du Christ d'aujourd'hui, du Christ glorieux, du Christ Chef et Corps, du Christ venant vivre dans les siens, visage dont seule la liturgie vécue peut communiquer la vision réelle. Et le Christ, à son tour, dirais-je, cherche un autre visage, un visage encore inconnu, le visage de l'Épouse de l'Agneau qui est encore cachée dans le ciel auprès de Dieu et qui, pourtant, se prépare en nous et s'élabore ici-bas. Et ce visage définitif du monde, de la création achevée, du cosmos en ordre, de l'œuvre adoptée par le Père en son Fils, semble s'approcher, à travers la liturgie, à certaines heures, comme une forme entrevue dans le cristal d'une fontaine : *Caelestis urbs, Jerusalem, beata pacis visio...*

La liturgie, déjà pour Origène, c'était la voix de l'Époux et de l'Épouse. Et la voix, ce n'est pas assez dire, c'est toute l'expression mutuelle où les deux déjà se reconnaissent sous

un voile avant de se considérer face à face dans la vision béatifique. Car la liturgie, saisie à cette profondeur, c'est l'expression de cette conscience que l'Église prend d'elle-même en reconnaissant peu à peu qu'elle ne fait qu'un avec le Christ.

Louis Bouyer.

Note additionnelle. — Tout au long de ce travail, on a pu voir à quel point les questions les plus fondamentales pour une intelligence de la liturgie et de son devenir nous paraissent solidaires de problèmes plus généraux d'histoire des religions. Disons carrément qu'on ne fera rien de solide en ce domaine tant qu'on voudra trancher à tort et à travers en ignorant des travaux comme ceux de la sociologie religieuse contemporaine auxquels l'énorme ouvrage de Robert Will, sur *Le Culte*, a le mérite de pouvoir initier les théoriciens français. Conseillons-leur de parcourir au moins ses notes; même si son texte ne leur dit pas grand'chose, elles leur révéleront peut-être une foule de problèmes auxquels ils n'avaient pas songé et qui pourraient leur inspirer une humilité et une prudence également salutaires.

LE SALUT
DES ENFANTS MORTS SANS BAPTEME

I. — L'enseignement authentique de l'Église

« Si quelqu'un dit que le baptême est d'un libre usage, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire au salut, qu'il soit anathème. » Tel est l'enseignement du Concile de Trente, session 7, canon 5. Au canon 13, le Concile anathématise ceux qui prétendent qu'il vaut mieux différer le baptême jusqu'à l'âge de raison, plutôt que de baptiser les enfants « dans la seule foi de l'Église » : *in sola fide Ecclesiae.*

A la session 5, canon 4, le Concile avait déjà dit : « Si quelqu'un nie que les enfants nouveau-nés doivent être baptisés, même s'ils sont nés de parents baptisés, qu'il soit anathème. »

D'autre part, le décret pour les Jacobites, promulgué au Concile œcuménique de Florence (en 1441), enseigne la doctrine suivante : « Quant aux enfants en péril de mort, cas fréquemment possible, *comme il n'y a pas d'autre remède pour leur venir en aide que le sacrement de baptême...*, la sainte Église romaine avertit de ne pas différer le saint baptême..., mais on doit le conférer aussitôt que cela se peut commodément. »

A noter que le considérant ci-dessus souligné est tiré textuellement de la *Somme* de saint Thomas, III[a] Pars, q. 68, art. 3 : « *Quia non potest alio remedio subveniri potest nisi per sacramentum baptismi.* »

Se rappeler également que l'on ne doit point comprendre dans une définition dogmatique les raisons ou les arguments sur lesquels elle est appuyée, à moins que ces arguments ne soient eux-mêmes expressément définis.

Dans le cas présent, le passage du décret auquel nous avons emprunté la citation précédente porte expressément sur la cessation des observances légales de l'ancienne loi : « *Firmiter credit (Sancta Ecclesia), profitetur et docet legalia Veteris Testamenti seu Mosaïcae Legis... cessasse.* » A cette occasion, le décret *avertit* que le baptême ne doit pas être différé pour les enfants, surtout dans le cas de danger de mort. Cet avertissement ne se présente pas sous la forme d'une définition dogmatique; à plus forte raison, l'incidente tirée de saint Thomas : « *Cum ipsis non possit alio remedio subveniri...* »

Néanmoins, il faut reconnaître que l'enseignement général de l'Église affirme que le baptême est tout particulièrement nécessaire aux enfants. Le pape saint Sirice, à la fin du IV^e^ siècle, le pape Gélase I^er^ en 495, insistent sur cette nécessité : « *Urgente mortis periculo talibus oportet, ne in aeternum pereant, remediis subveniri* », dit le pape Gélase.

Au V^e^ siècle, les Pélagiens prétendaient que les enfants non baptisés ont la vie éternelle. Le Synode de Diospolis en 415, le Concile de Milève en 416, s'élèvent contre cette prétention et sont approuvés en 417 par le pape Innocent I^er^. Le Concile de Carthage en 418 promulgue l'anathème suivant : « Quiconque nie que les enfants... ne contractent pas d'Adam le péché originel et que ce péché n'est pas effacé par le baptême..., qu'il soit anathème. » Il faut prendre ces condamnations dans le même sens de la doctrine pélagienne visée par elles et qui affirme d'une façon absolue que les petits enfants n'ont pas besoin du baptême.

Le Concile de Carthage dans le même canon (canon 2) promulguera la doctrine de l'Église à ce sujet : « A cause de cette règle de foi (touchant l'universalité du péché originel), même les enfants qui n'ont pu commettre aucune faute personnelle par eux-mêmes, sont baptisés vraiment en rémission des péchés, afin qu'en eux la régénération efface la souillure contractée par la génération. » Et le pape Zosime, en approuvant le Concile dans sa célèbre *Epistola tractoria*, déclarera : « *Nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberatur, non tenetur obnoxius.* » C'est toujours la doctrine pélagienne que le pape et le Concile ont en vue.

Il résulte de cet enseignement authentique de l'Église que le baptême d'eau est nécessaire au salut des enfants, et que,

sous aucun prétexte, on n'a le droit d'omettre ce baptême, surtout quand il y a danger de mort.

Par ailleurs, il est bien évident que le cas des enfants qui meurent dans le sein de leur mère n'est pas envisagé, et qu'il n'est nullement défini qu'il n'y a aucun moyen de salut pour ces enfants. On pourra seulement le déduire comme une conclusion théologique, à partir de l'enseignement général de l'Église.

II. — Doctrine théologique

La plupart des théologiens, en effet, ne se sont pas fait faute de tirer cette conclusion[1]. Voici leur raisonnement : Quand un adulte est dans l'impossibilité matérielle de recevoir le baptême, il peut y suppléer par le baptême de désir. Le Concile de Trente lui-même l'enseigne (Sess. VI, *De justificatione*, chap. IV) : « Ce passage (de l'état de péché originel à l'état de grâce) ne peut se faire que si l'on recourt à l'eau qui régénère ou *si on a le désir de le faire.* »

Or, disent nos théologiens, le baptême de désir suppose que l'on est capable de désirer le baptême, donc que l'on est parvenu à l'âge de discernement où l'on puisse émettre un acte de foi et s'orienter par la foi et l'amour vers le baptême, ne fût-ce qu'implicitement.

Mais l'enfant est incapable d'agir avec discernement. Il ne peut donc être sauvé que par l'unique baptême d'eau. D'où nécessité absolue pour l'enfant de recevoir le baptême.

Avant d'aller plus loin, il ne sera peut-être pas inutile de remarquer que ces mêmes théologiens reconnaissent que l'enfant peut être sauvé d'une autre manière que par le baptême d'eau, à savoir par le baptême de sang. C'est d'ailleurs là une doctrine traditionnelle soutenue par les Pères de l'Église. Le baptême de sang, — entendons par là la mise à mort de quelqu'un à cause du Christ, — produit la grâce dans l'âme du non-baptisé *ex opere operato*, tout comme le baptême d'eau. Si le martyr est un adulte, il suffit qu'il ait l'attrition de ses fautes (Billuart, *De Baptismo*, diss. I, art. VI); s'il est enfant, le martyre lui donne la grâce et efface

1. Cf. *Ami du Clergé*, 1931, pp. 497-512.

le péché originel. C'est saint Thomas qui écrit lui-même dans son *Commentaire sur les Sentences*, liv. IV, dist. IV, q. 3, art. 3, ql. 3 : « *Baptismus sanguinis non habet hoc* (remise du péché et de la peine due au péché) *ex opere operantis..., sed hoc habet ex imitatione Passionis Christi.* » Dans la *Somme théologique*, à propos du cas hypothétique où quelqu'un serait tué pour le Christ en dormant, saint Thomas écrit (IIIª Pars, q. 87, art. 1, sol. 2) : « *Passio pro Christo suscepta obtinet vim baptismi. Et ideo purgat ab omni culpa et mortali et veniali, nisi actualiter voluntatem invenerit inhaerentem.* »

Saint Thomas expliquera lui-même la raison de cette efficacité du baptême de sang (IIIª Pars, q. 66, art. 11) : « Le baptême d'eau, dit-il, reçoit son efficacité de la Passion du Christ à laquelle il nous configure, et, par-delà cette Passion, du Saint-Esprit, sa cause première. Mais si l'effet dépend de la cause, la cause, elle, domine son effet, bien loin qu'elle en dépende. Par conséquent, l'effet du baptême d'eau, on peut le recevoir de la Passion du Christ et sans passer par l'eau; et cela arrive lorsqu'on se conforme à cette Passion en souffrant pour le Christ. De là cette parole de l'Apocalypse : « Voilà ceux qui viennent de la grande tribu- « lation; ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le « sang de l'Agneau. » Pour la même raison, on peut recevoir directement du Saint-Esprit ce que le Saint-Esprit donne à l'ordinaire par le sacrement ou par le baptême de sang : c'est lorsque, mû par lui, notre cœur croit en Dieu, l'aime et se repent de ses péchés. » On a reconnu dans cette dernière effusion le baptême de désir.

Remarquons que le baptême de sang, s'il n'est pas normal de la part des hommes, parce que dû à leur méchanceté, est normal de la part de Dieu : j'entends par là qu'il produit de soi et comme de loi ordinaire la grâce dans l'enfant ou dans l'adulte.

Y a-t-il encore une autre possibilité de salut pour l'enfant non-baptisé ? Les théologiens du Moyen-Age admettaient que, par un privilège spécial, l'enfant qui meurt dans le sein de sa mère pouvait être sauvé. Ils s'appuyaient, pour le soutenir, sur la sanctification *in utero* de la Sainte Vierge, de saint Jean-Baptiste. Dieu est toujours libre, en effet, de sauver qui il lui plaît. Mais, pour ces théologiens, c'était là

un moyen de salut anormal, extraordinaire et dépendant de la seule volonté de Dieu. « Les enfants dont il s'agit, écrit saint Thomas, ne sont pas encore venus à la lumière pour partager la vie des autres hommes. Ils ne peuvent donc être soumis à l'action de ceux-ci et recevoir par leur ministère les sacrements nécessaires au salut. Mais ils peuvent être soumis à l'opération de Dieu aux yeux de qui ils sont vivants, et, par privilège, recevoir de lui la grâce, comme cela est arrivé pour les personnages qui furent sanctifiés dans le sein de leur mère » (III[a] Pars, q. 60, art. 11, sol. 1).

Saint Bonaventure parle le même langage. Hugues de Saint-Victor, Guillaume d'Auxerre, Richard de Mediavilla, Alexandre de Halès, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de la Palud considèrent cette intervention de Dieu comme possible, bien qu'en vertu d'une disposition spéciale.

A s'en tenir à la doctrine généralement reçue dans l'Église catholique, et enseignée par les théologiens, il y a donc pour l'enfant possibilité de salut : soit par le baptême d'eau, soit par le baptême de sang, soit par un privilège et une disposition spéciale de Dieu.

III. — L'opinion de Cajetan

Peut-on aller plus loin et soutenir qu'en cas d'impossibilité absolue et matérielle de recevoir le baptême, Dieu supplée pour l'enfant à cette impossibilité par une intervention normale et ordinaire qui assure son salut ?

Au XV[e] siècle, le chancelier Gerson († 1429) et Gabriel Biel († 1495) exprimèrent pour la première fois l'opinion qu'il n'était pas impossible que Dieu « ait constitué des remèdes qui demeurent en sa seule puissance et dont il use pour sanctifier sans remède extérieur ceux qu'il veut sauver » (G. Biel, *IV Sent.*, dist. 4, q. 2, dub. 2). Il s'agit ici des enfants qui meurent dans le sein de leur mère.

Le cardinal Cajetan, commentateur de la *Somme* de saint Thomas, devait reprendre cette opinion et lui donner tout son relief.

Au XVIII[e] siècle, l'opinion de Cajetan devait être reprise par Eusèbe Amort, chanoine régulier (1692-1776), et par le P. Ignace-Louis Bianchi, des clercs réguliers († 1768).

Au XIX[e] siècle, divers théologiens, dont les plus célèbres sont Klee et Shell, s'appliquèrent à découvrir des raisons pouvant légitimer le salut des enfants morts sans baptême.

De tous ces théologiens, c'est évidemment Cajetan qui, par son autorité incontestée, mérite le plus de retenir l'attention. C'est donc à l'étude de sa pensée que nous devons nous appliquer.

Commentant l'article 2 de la question 63 de la *Somme* (III[e] partie), Cajetan écrit à propos des enfants *déjà venus au monde*, mais qu'on se trouve dans l'impossibilité de baptiser : « Au sujet des deux premiers articles, il ne nous semble pas déraisonnable de noter ceci : dans le cas de nécessité, pour assurer le salut des enfants, paraît suffisant le baptême exprimé par le seul désir des parents, surtout s'il s'adjoint à ce désir quelque signe extérieur.

« Je suis incité à l'admettre d'abord par l'autorité de saint Grégoire qui dit : « L'effet produit aujourd'hui par l'eau du « baptême était réalisé dans l'antiquité pour les petits par « la foi seule, pour les adultes par la vertu du sacrifice, pour « les enfants de la race d'Abraham par la circoncision. » Et j'en tire cet argument : la foi seule n'était pas, chez les hommes de l'antiquité, d'une vertu supérieure à la vertu qu'elle possède aujourd'hui. Donc, en cas de nécessité, elle ne pouvait rien faire de plus que ce qu'elle ferait aujourd'hui encore. Aussi maintenant, quand fait défaut à l'enfant le moyen propre du salut, c'est-à-dire le baptême, la foi seule des parents suffit à assurer le salut de l'enfant.

« Qu'on n'objecte pas que, dans l'antiquité, la foi des parents était le remède propre pour les enfants; qu'aujourd'hui, après la venue du Christ incarné, a été institué un autre remède pour les enfants, le sacrement sensible. Ce n'est pas un obstacle à l'existence actuelle des deux remèdes, la foi et le sacrement de la foi. La foi opérait chez les anciens; en notre temps le sacrement de la foi a été adjoint, lorsqu'il est possible, mais il ne détruit pas la vertu de la foi; bien au contraire, il la complète. De telle sorte que, lorsqu'une impossibilité empêche l'usage du sacrement, la foi peut encore, seule, exercer son efficacité. Et ainsi le baptême de désir, exprimé par les parents au nom de l'enfant, suffirait à le sauver, s'il est impossible de lui administrer le baptême d'eau. En ce cas la mère devra munir l'enfant du

signe de la croix avec l'invocation à la Trinité, et l'offrir ainsi mourant à Dieu au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

« Une confirmation de cette doctrine peut être tirée du salut des enfants au temps de la circoncision, mais mourant avant le huitième jour. Selon l'opinion la plus probable, ces enfants mouraient incirconcis, et cependant ils étaient sauvés par une bénédiction ou une offrande. La loi de la circoncision, en effet, ne pouvait pas placer les mâles en une condition inférieure aux filles. Et celles-ci pouvaient avant le huitième jour recevoir la remise de la tache du péché originel. Ainsi, de même que des enfants, dans l'impossibilité d'être circoncis, étaient néanmoins sauvés dans la foi de leurs parents, de même aujourd'hui ceux qui ne peuvent être baptisés. En cette doctrine, il n'y a rien contre la loi divine comprise sainement. »

C'est dans le commentaire de l'article 11 de la même question que Cajetan envisage le problème des enfants qui meurent dans le sein de leur mère :

« Les enfants qui meurent dans le sein maternel peuvent néanmoins être sauvés, ainsi que nous l'avons dit plus haut des enfants auxquels il est impossible d'administrer le baptême. Ils peuvent être sauvés, dis-je, par le sacrement de baptême reçu, non réellement, mais dans le vœu des parents avec une bénédiction de l'enfant et l'offrande de cet enfant à Dieu avec invocation de la Trinité.

« Une double raison m'incite à formuler cette conclusion.

« Tout d'abord, il est convenable que la divine miséricorde pourvoie au salut de l'homme dans n'importe quel état naturel, de façon qu'en aucun état l'homme ne puisse alléguer l'impossibilité d'avoir un moyen de salut. Or cette impossibilité existerait pour l'enfant mourant dans le sein de sa mère, si la foi des parents ne pouvait le sauver. Le salut qui serait conféré par Dieu à titre de privilège exceptionnel ne pourrait être considéré comme un moyen normal de salut, propre à cet état, ce moyen devant être pris en dehors d'une intervention miraculeuse.

« Ensuite, en cet état, l'enfant est capable de recevoir le baptême du sang : si un enfant, encore enfermé dans le sein de sa mère, était néanmoins mis à mort pour le Christ, il

serait martyr tout comme les saints Innocents. Il est donc raisonnable d'admettre que la foi des parents puisse produire le même résultat que cette passion supportée par les enfants.

« Ainsi donc, on agira prudemment et sagement dans le cas où ces enfants viendraient à mourir dans le sein maternel, soit à cause d'une maladie de la mère, soit en raison d'une parturition difficile, en leur donnant une bénédiction avec l'invocation de la Trinité, et en remettant la cause de ces enfants au souverain Juge. Qui sait si la divine Miséricorde n'acceptera pas ce baptême reçu par le vœu des parents ? Il ne renferme aucun mépris du sacrement, puisque c'est l'impossibilité du sacrement qui force d'y recourir. »

IV. — L'opinion de Cajetan et le Concile de Trente

Cette opinion de Cajetan fut déférée au Concile de Trente, et, le 29 janvier 1547, elle était classée par les théologiens mineurs parmi les articles qui, d'après eux, méritaient condamnation.

Le dominicain Ambroise Catharin, qui déjà avait attaqué Cajetan sur ce sujet dans ses *Annotationes in Commentariis Cajetani* de 1542, et qui se signala fréquemment par son animosité et son positivisme juridique, demanda le 15 février au Concile la condamnation pure et simple du cardinal : « *Damnetur omnino* », dit-il.

Cependant, le 17 février, le Maître général des Dominicains rappela, pour excuser Cajetan, les raisons plausibles qu'on pouvait invoquer en faveur de son opinion, le caractère exceptionnel du remède proposé et la note dubitative dont est revêtu le jugement.

Un autre dominicain, François Romée, prit également la défense de son frère en religion. En raison du caractère dubitatif et conditionnel du remède proposé, dit-il, et aussi parce que cette opinion est fondée sur de bonnes raisons naturelles, « *propterea non damnetur* ». Parmi ces raisons, Romée signale le fait que l'enfant juif qui mourait avant la circoncision pouvait être offert à Dieu par quelque signe sensible, au sentiment même du Docteur Angélique.

Mais ce fut principalement Seripandi qui, le 19 février,

prit énergiquement la défense de Cajetan. « Je ne m'étendrai pas longuement sur ce sujet, dit-il, pour défendre le cardinal Thomas Cajetan. Je signalerai seulement certaines raisons pour lesquelles il me semble que cet article ne doit pas être condamné. Premièrement, il s'ensuivrait que la foi seule des anciens était d'une efficacité plus grande chez eux que chez nous. Saint Grégoire écrit en effet : « Ce que peut chez nous l'eau du baptême, la foi seule le réalisait chez les anciens pour les enfants. » De plus, il s'ensuivrait que le remède unique pour le salut n'aurait pas été prescrit par Dieu sous la condition qu'il fût possible, *sub ratione possibilis*, si, le baptême étant impossible, l'enfant ne pouvait être secouru par le baptême de désir des parents avec offrande de l'enfant à Dieu et signe de croix au nom du Père, etc. Or ce remède, pour le rendre possible, nous avons dit qu'il pouvait être donné, en cas de nécessité, par un diacre, par un laïc, par une femme. En outre, il s'ensuivrait que la puissance divine qui, chez les anciens, n'était pas liée aux sacrements, puisque la seule foi des parents secourait les enfants, se trouve, après la venue du Christ et après qu'a été révélée la vertu de la foi elle-même, liée aux sacrements. En outre, il y aurait un état naturel de l'homme, à savoir l'état de l'enfant dans le sein de sa mère, dans lequel il peut mourir sans aucun remède de salut.

« Enfin, je demande que l'on considère la conclusion du cardinal Thomas, donnée par lui avec ce correctif : « On « agira prudemment et sagement dans le cas où les enfants « viendraient à mourir dans le sein maternel, soit à cause « d'une maladie de la mère, soit en raison d'une parturition « difficile, en leur donnant une bénédiction au nom de la « Trinité et en remettant la cause de ces enfants au souverain Juge. Qui sait si la divine Miséricorde n'acceptera « pas ce baptême reçu par le vœu des parents : il ne ren« ferme aucun mépris du sacrement, puisque c'est l'impos« sibilité seule de conférer le sacrement qui force d'y recou« rir. »

A la suite de ces discussions, les Pères du Concile ne condamnèrent pas Cajetan et déclarèrent simplement ceci : « *Hic omittitur quia non videtur pertinere ad baptismum.* » Qu'est-ce à dire, sinon que l'opinion de Cajetan ne va nullement à l'encontre de la doctrine du Concile sur le baptême,

et plus spécialement de sa doctrine sur la nécessité de ce sacrement ? Elle va si peu à l'encontre que le Concile déclare ne pas avoir à s'en occuper : « *Hic omittitur.* » C'est autre chose : « *Non videtur pertinere ab baptismum.* »

Après le Concile de Trente, l'Église n'est pas revenue sur l'opinion de Cajetan ni pour l'approuver, ni pour la condamner. On trouve cependant, chez beaucoup d'auteurs, l'affirmation que, lors de l'édition de la *Somme théologique* qui porte son nom (editio Piana), Saint Pie V aurait ordonné qu'on supprimât les passages incriminés du commentaire de Cajetan. Or nous savons que les éditeurs ont supprimé de leur propre mouvement certains passages des commentaires : eux-mêmes nous l'affirment dans leur préface. Quelques-uns de ces passages, nous disent-ils encore, ont été supprimés sur l'ordre de Pie V. Mais ces mêmes éditeurs ne nous donnent aucun renseignement qui pourrait nous aider à faire la discrimination. Nous ne pouvons donc savoir si le commentaire de Cajetan au sujet du baptême des enfants a été supprimé de l'édition Piana sur l'ordre de Pie V. Ce passage, comme les autres similaires, a été rétabli dans l'édition léonine.

V. — L'opinion de Cajetan et la théologie sacramentaire

Est-il possible de porter un jugement sur l'opinion de Cajetan à la lumière de la théologie sacramentaire ? C'est à cette question que nous voudrions maintenant répondre.

Les auteurs modernes en effet, pour rejeter l'opinion de Cajetan, se contentent de faire appel à l'enseignement de la foi sur la nécessité du baptême pour tous, lequel ne peut être suppléé que par le baptême de désir. Comme ce baptême de désir n'est possible qu'aux adultes, ils en déduisent aussitôt que l'enfant qui meurt sans le baptême d'eau ne peut être sauvé. Nous avons vu que cette déduction n'est pas de tout point rigoureuse, puisque le baptême de sang sauve normalement aussi l'enfant non-baptisé, et cependant ce baptême n'a aucun rapport avec le baptême d'eau.

A vrai dire, il serait sans doute plus éclairant de rappeler la doctrine théologique du sacrement en général et du

baptême en particulier, pour essayer d'y trouver le point d'insertion du sentiment de nos auteurs ou de l'opinion de Cajetan. C'est par là, semble-t-il, que se révélerait le fort ou le faible de l'une ou de l'autre doctrine.

Cajetan était un théologien, et même un grand théologien. Si d'aventure ses thèses scripturaires sont parfois à reprendre, l'on ne peut dire que sa théologie soit suspecte : les deux grandes éditions de la *Somme théologique*, patronnées l'une par saint Pie V, l'autre par Léon XIII, ont fait état de la doctrine du Commentateur. Disciple fervent de saint Thomas, Cajetan connaît la doctrine de son maître à fond. Engagé officiellement dans la lutte contre le protestantisme naissant, ayant pris contact direct par deux fois avec Luther, le cardinal, légat du souverain Pontife en Allemagne, connaît bien tout le danger d'une hérésie qui veut que la foi seule puisse sauver sans les œuvres. Il n'ignore pas non plus cependant le rôle capital de la foi dans la vie chrétienne et son rôle en particulier dans l'ordre sacramentaire. Les attaques protestantes contre le ritualisme catholique ne pouvaient que l'inciter à montrer combien ce même ritualisme était vivifié par la foi, et à poursuivre son effort de vrai théologien dans la voie déjà tracée par le Docteur Angélique.

Faut-il avouer que les théologiens postérieurs n'ont pas eu toujours le même souci ? Préoccupés avant tout de mettre en valeur, contre le protestantisme, le sacrement lui-même dans son humble matérialité, d'en revendiquer la convenance et la nécessité, d'en déterminer les rites essentiels, matière et forme, le ministre, le sujet, etc., ils ont perdu progressivement de vue le côté dogmatique de la doctrine sacramentaire, son rattachement au Christ et à sa Passion, et en définitive au mystère de notre salut. Je n'en veux pour preuve que ce simple fait : dans nos séminaires, le traité des sacrements a été rattaché bien souvent à la morale pratique et au droit canon. Ainsi, en versant dans un sacramentalisme quelque peu matériel, oublie-t-on facilement les grandes lumières directrices grâce auxquelles un saint Thomas n'hésitait pas à souder étroitement son *Traité des Sacrements* au *Traité de l'Incarnation et de la Rédemption*. Car le mystère du salut est un : il part du Christ qui nous sauve par la croix, qui nous communique les fruits de sa Passion

par les sacrements et nous ramène à Dieu en nous introduisant auprès de lui après la mort.

Saint Thomas ne cesse d'affirmer que c'est par la foi et « les sacrements de la foi » que nous sommes reliés au Christ, incorporés à lui et bénéficiaires de sa Rédemption. La vertu salvatrice du Christ et de sa Passion nous est appliquée par la foi : « *Virtus Christi copulatur nobis per fidem... Et ideo per fidem passionis ejus specialiter homines liberantur a peccatis* » (III[a] Pars, q. 62, art. 5, sol. 2). Les sacrements ne sont autre chose que les signes sensibles par lesquels nous manifestons et professons notre foi, et il en fut toujours ainsi depuis le péché d'Adam : « De même que les anciens étaient sauvés par la foi au Christ à venir, ainsi nous aussi nous sommes sauvés par la foi au Christ déjà venu et qui a souffert. Les sacrements sont des signes de protestation de cette foi par laquelle l'homme est justifié » (*ibid.*, q. 64, art. 4). « Il fallait, avant la venue du Christ, qu'il y aît certains signes sensibles grâce auxquels l'homme pût protester de sa foi en l'avènement futur du Sauveur » (q. 61, art. 3).

« L'état du genre humain, après le péché et avant le Christ, peut être considéré sous un double aspect. D'abord au point de vue de la foi : sous ce rapport, l'état du genre humain est demeuré toujours le même, car c'est par la foi au Christ à venir qu'étaient justifiés les hommes. En second lieu, on peut se placer au point de vue de l'accroissement et de la rémission du péché, ainsi que de la connaissance expresse du Christ. Au cours des siècles en effet, le péché de l'homme ne fit que croître au point d'obscurcir sa raison et de rendre insuffisants, pour la rectitude de sa vie, les préceptes de la loi naturelle. Il devint donc nécessaire de préciser les préceptes dans une loi écrite, et avec eux de déterminer certains sacrements de la foi. Il fallait aussi au cours du temps que la connaissance de la foi devînt plus explicite. Et c'est pourquoi il fut nécessaire, dans l'ancienne loi, de déterminer certains sacrements de cette foi que l'on avait au Christ à venir. Ces derniers sont, en regard des sacrements d'avant la loi dans le même rapport que le déterminé à l'indéterminé, car, avant la loi, il n'était pas précisé de quels sacrements l'homme avait à user, comme ce le fut dans la suite... » (q. 61, art. 3, sol. 2).

« Immédiatement après le péché du premier homme, la

foi et la raison naturelle avaient encore une vigueur suffisante dans l'homme pour qu'il ne fut pas nécessaire de déterminer certains signes de la foi et du salut : chacun selon son gré protestait de sa foi par des signes qui en étaient la profession » (q. 70, art. 2, sol. 1).

« Jamais les hommes n'ont pu être sauvés, même avant la venue du Christ, qu'en devenant membres du Christ... Mais, avant sa venue, les hommes étaient incorporés au Christ par la foi à son futur avènement : et le signe (*signaculum*) de cette foi était la circoncision, ainsi que le dit l'apôtre (Rom., IV, 11). Mais avant que la circoncision ne fut instituée, la foi seule, comme dit saint Grégoire, avec l'oblation des sacrifices par lesquels les anciens professaient leur foi, suffisait à incorporer les hommes au Christ... Après la venue du Christ, les hommes lui sont encore incorporés par la foi... Mais autre est le signe qui manifeste la foi à une réalité déjà présente, et autre celui qui démontre cette même réalité comme future : ainsi c'est par des mots différents que l'on signifie le présent, le passé et le futur. C'est pourquoi, bien que le sacrement de baptême n'ait pas toujours été nécessaire au salut, cependant la foi, dont le baptême est le sacrement, fut toujours nécessaire » (q. 68, art. 1, sol. 1).

On voit l'importance de la foi dans la doctrine de saint Thomas pour ce qui regarde le salut par le Christ. C'est par la foi en effet, c'est-à-dire par cette adhésion intelligente et volontaire au grand mystère de notre rédemption, que nous nous relions au Christ et à sa Passion, causes de notre salut. Et dans cette jonction que nous faisons avec le Sauveur par la foi, nous sommes justifiés. « *Virtus passionis copulatur nobis per fidem* » (q. 64, art. 3).

Mais cette jonction dans la foi doit se traduire au dehors par des signes, des symboles qui sont des protestations, des professions de cette même foi : ces signes sont les sacrements de la foi. La différence qu'il y a entre les sacrements de l'ancienne et ceux de la nouvelle loi, c'est que ces derniers se rapportant à la Passion du Christ déjà réalisée, bénéficient de sa vertu et sont comme les canaux ou les instruments qui nous la transmettent effectivement (q. 62, art. 6, sol. 1). Mais ils ne peuvent le faire que s'ils sont posés, administrés et reçus dans la foi et par la foi, en d'autres termes s'ils sont des « *sacramenta fidei* ».

Le ministre d'un sacrement de la nouvelle loi peut sans doute être incrédule, et cependant administrer validement le sacrement. Mais la foi n'est pas pour autant totalement absente : « Le ministre du sacrement, écrit saint Thomas, agit en la personne de toute l'Église, et c'est la foi de l'Église qui supplée au manque de foi du ministre » (q. 64, art. 9, sol. 1).

Ainsi en sera-t-il du sujet incrédule qui reçoit le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Église (q. 68, art. 8, sol. 3).

La règle est absolue : un sacrement n'a sa valeur de sacrement que s'il est relié par la foi — au moins par la foi de l'Église — à la Passion du Christ. En d'autres termes, un sacrement qui n'est pas *sacrement de la foi* est nul et non avenu.

Saint Thomas ne se départira jamais de cette doctrine, et nous en avons une preuve sans conteste dans la manière dont il traite la question du baptême des enfants. Les enfants en effet que l'on présente au baptême n'ont pas la foi; ils sont incapables d'émettre un acte de foi ni de consentir de quelque façon que ce soit à l'ablution baptismale. Comment donc peuvent-ils être reliés au Christ dans la foi et par la foi à l'aide du rite baptismal? Écoutons saint Thomas : « Le baptême est appelé sacrement de la foi, parce qu'il est une profession de foi et qu'il agrège à la société des croyants ceux qui le reçoivent » (q. 70, art. 1).

« La génération spirituelle opérée par le baptême ressemble à la génération charnelle en ceci : dans le sein maternel, les enfants ne se nourrissent point par eux-mêmes, mais sont alimentés par la nourriture que prend leur mère; ainsi les enfants sans raison, comme s'ils étaient dans le sein de leur mère l'Église, reçoivent le salut non par leur actes personnels, mais par ceux de l'Église. « La mère Église, dit « saint Augustin, prête à ces petits sa bouche maternelle « pour qu'ils soient abreuvés des sacrés mystères, impuis- « sants qu'ils sont encore à croire pour la justice avec leur « propre cœur, à confesser la foi pour le salut avec leur « propre bouche. Mais si on a raison de les appeler fidèles « parce qu'ils proclament d'une certaine manière leur foi « par la bouche de ceux qui les portent, pourquoi ne les

« considérerait-on pas comme des pénitents puisque, par « ces mêmes bouches, on les entend renoncer au démon « et au siècle ? » Pour le même motif, continue saint Thomas, *on peut dire qu'ils ont l'intention de recevoir le baptême*, non certes par un acte de leur propre vouloir, puisqu'il leur arrive au contraire de s'y opposer et de pleurer, mais *par l'acte de ceux qui les présentent* » (q. 68, art. 9, sol. 1).

« Aux petits enfants, dit saint Augustin, la Mère Église « prête les pieds des autres pour qu'ils viennent au bap- « tême, le cœur des autres pour qu'ils croient, la langue des « autres pour qu'ils affirment leur foi. » Ce n'est donc pas par un acte propre que les enfants croient, c'est par la foi de l'Église qui leur est communiquée, et *c'est aussi par la puissance de cette foi qu'ils reçoivent la grâce et les vertus* » (q. 69, art. 6, sol. 3).

« Écrivant à saint Boniface, saint Augustin lui dit : « C'est « par les autres que, dans l'Église du Sauveur, croient les « petits enfants, comme c'est par les autres qu'ils ont con- « tracté les péchés dont le baptême les délivre. » Leur salut néanmoins n'est pas entravé par l'infidélité de leur parents : « Les petits enfants, ajoute le même Docteur, sont présentés « à la réception de la grâce spirituelle, moins par ceux de « qui les mains les portent (qui, *pourtant, eux aussi, les « présentent s'ils sont fidèles*) que par toute la société des « saints et des fidèles. On a raison de croire que les offrent « tous ceux à qui il est agréable qu'ils soient offerts et par « la charité de qui ils sont admis à la communion du Saint- « Esprit... » Si la foi d'un seul, ou plutôt la foi de l'Église, sert à l'enfant, c'est grâce à l'action du Saint-Esprit qui est le lien de l'Église et par qui les trésors de chacun sont communs à tous les autres » (q. 68, art. 9, sol. 2).

Et qu'on ne croie pas voir là de la littérature pieuse et édifiante. Il s'agit, dans la pensée de ces grands docteurs, de maintenir la vérité doctrinale, à savoir que le baptême est sacrement de la foi, et qu'il reçoit de la foi toute sa valeur de sacrement.

Que les parents aient une place privilégiée dans ce rôle de la communauté chrétienne à l'égard de l'enfant, cela ne fait aucun doute. L'enfant leur appartient, de par l'ordre naturel des choses, et l'Église elle-même respecte leur vouloir

quand ils se refusent à faire baptiser leurs enfants. « L'homme, écrit encore saint Thomas, est ordonné à Dieu par sa raison qui lui permet de la connaître. Par conséquent, tant qu'il n'a pas l'usage de sa propre raison, l'enfant, d'après l'ordre de la nature, *est ordonné à Dieu par la raison de ses parents*, aux soins desquels la nature le confie; et c'est suivant leurs décisions qu'il faut agir avec lui pour tout ce qui regarde les choses de Dieu » (q. 68, art. 10, sol. 3).

Cette doctrine du baptême, sacrement de la foi une fois établie, qu'en est-il du sort des enfants qui meurent dans le sein de leur mère avant d'avoir pu être baptisés?

Saint Thomas n'a pas envisagé le problème, ou plutôt, pour lui comme pour les théologiens du moyen âge, le problème ne se posait pas. « Saint Augustin dit : « Personne « ne peut renaître s'il n'est déjà né. » Comme le baptême est une renaissance spirituelle, ne peuvent le recevoir que ceux qui ont déjà, par leur naissance, quitté le sein de leur mère » (q. 68, art. 11, *sed contra*). Cette manière de voir qui place l'enfant non sorti du sein maternel dans un état tout spécial où il n'est pas capable du baptême, fut-elle admise dans la suite après saint Thomas? Si oui, on s'expliquerait la réponse du Concile de Trente refusant de condamner l'opinion de Cajetan : « *Hic omittitur quia non videtur pertinere ad baptismun.* » Cajetan n'avait été attaqué au Concile que sur ce point précis des enfants mourant dans le sein maternel. On comprendrait alors que le Concile ait répondu : Cela n'a rien à voir avec le baptême, qui ne regarde que les enfants déjà venus au jour.

En tout cas, on s'explique que saint Thomas n'aît pas regardé comme une chose inouïe, bien que privilégiée, l'intervention spéciale de Dieu sanctifiant l'enfant dans le sein de sa mère. « Les enfants dont il s'agit, écrit-il, ne sont pas encore venus à la lumière pour partager la vie des autres hommes : *ils ne peuvent donc être soumis à l'action de ceux-ci*, ni recevoir les sacrements par leur ministère. Mais ils peuvent être soumis à l'opération de Dieu, aux yeux de qui ils sont vivants, et, par privilège, recevoir de lui la grâce, comme cela est arrivé pour les personnages qui furent sanctifiés dans le sein de leur mère » (q. 68, art. 11, sol. 1).

Et encore : « Quant aux enfants qui sont sanctifiés avant leur naissance, assurément ils reçoivent la grâce qui purifie

du péché originel; mais ils ne reçoivent pas le caractère qui configure au Christ. Il faudrait donc, *si pareil cas se présentait maintenant*, que l'enfant fût baptisé pour devenir, par le caractère sacramentel, semblable aux autres membres du Christ » (q. 68, art. 1, sol. 3).

Saint Thomas n'envisage donc pas, pour les enfants qui meurent dans le sein de leur mère, d'autre possibilité de salut que l'intervention spéciale et privilégiée de Dieu. Elle est possible, même encore maintenant, et c'est tout. Mais cette incapacité par rapport au baptême ne vient pas tant, pour ces enfants, d'une impossibilité physique due à l'état de la chirurgie au temps de saint Thomas, que de la nature même du baptême qui est une renaissance et suppose dès lors l'enfant déjà mis au monde.

On sait que cette manière de voir de la théologie du moyen âge est maintenant abandonnée. Le baptême *in utero* est possible avec les moyens dont la chirurgie dispose, et l'Église l'autorise (et l'impose) en cas de nécessité. Pourtant, — est-ce un rappel de l'ancienne conception ? — même si le médecin assure que l'eau a touché le corps de l'enfant, on doit, si l'enfant vient au monde vivant, le rebaptiser sous condition (décision de la Sacrée Congrégation du Concile, 12 juillet 1794 et 16 mars 1897; Droit Canon, 746, § 5).

L'opinion de Cajetan peut-elle au moins s'appuyer sur les principes de la doctrine thomiste touchant les sacrements ?

Nous avons vu saint Thomas donner toute son importance à la foi dans le sacrement, et spécialement dans le baptême. En un cas déterminé, à savoir dans le baptême de désir, la foi seule peut justifier le non-baptisé (il s'agit de la foi vivante), et en voici la raison donnée par saint Thomas : « Le cas concerne le catéchumène qui, aspirant au baptême, serait surpris par la mort avant d'avoir pu réaliser son dessein. Bien qu'il n'ait pas été baptisé de fait, son désir peut le sauver, car il *procède de cette foi* qui s'épanouit en amour par laquelle Dieu, *dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles*, opère intérieurement la sanctification de l'homme. »

L'homme peut donc être sauvé par la foi incluse dans son désir du baptême. Or nous savons que dans le baptême

d'eau, la foi des parents (en tant qu'ils sont d'Église) remplace la foi de l'enfant. Pourquoi cette même foi des parents, incluse dans leur désir de voir baptiser leur enfant, ne remplacerait-elle pas la foi de ce dernier et ne lui obtiendrait-elle pas le salut dans le cas où il mourrait sans être baptisé ?

Ce qui est remarquable, c'est que saint Thomas ne voit aucune difficulté à ce que les choses se soient passées ainsi dans l'ancienne loi, sous le régime de la circoncision qui, elle aussi, était un sacrement de la foi. « Après comme avant la circoncision, écrit-il, c'est la foi au Christ à venir qui justifiait et *les enfants* et les adultes. Mais avant que ce rite ne fût institué, aucune protestation extérieure de la foi n'était prescrite... Néanmoins, il est vraisemblable que les parents adressaient certaines prières à Dieu pour leurs nouveau-nés ou leur donnaient quelque bénédiction, surtout s'ils les voyaient en danger de mort, prières et bénédictions qui *étaient un témoignage de leur foi* (*signaculum fidei*) » (q. 70, art. 4, sol. 2).

« ... Le cas est le même pour les enfants qui, au temps de la loi, mouraient avant le huitième jour » (*ibid.*, sol. 3).

VI. — Conclusion

En résumé, selon saint Thomas :

1° C'est la foi qui donne au sacrement toute sa valeur.

2° Cette foi peut être simplement la foi de l'Église.

3° Dans le baptême des enfants, la foi de l'Église (et celle des parents en tant qu'ils sont d'Église) confère au baptême sa valeur de sacrement.

4° Dans le baptême de désir, la foi vivante, incluse dans le désir du baptême, suffit, sans le sacrement visible, pour sanctifier l'âme.

5° Dans l'ancienne loi, les enfants qui mouraient avant la circoncision étaient sauvés par la foi de leurs parents exprimée par une prière ou une bénédiction.

Dès lors, avec Cajetan, on conçoit très bien qu'on puisse pousser plus avant, et, non sans une certaine logique, appliquer la cinquième proposition, au cas des enfants de la nouvelle loi mourant avant leur baptême. On se souvient de la réflexion de Seripandi au Concile de Trente. Si l'on con-

damnait l'opinion du cardinal Cajetan, « il s'ensuivrait, disait-il, que la foi seule des anciens était d'une efficacité plus grande chez les anciens que chez nous ».

Enfin, il est remarquable que l'attaque menée contre Cajetan ne concerne que son opinion au sujet des enfants mourant dans le sein de leur mère. On passe sous silence celle qui a trait aux enfants déjà venus au monde et mourant avant d'avoir pu recevoir le baptême. Ne serait-ce pas que toute la difficulté venait de la parole de saint Augustin : « *Nemo renascitur nisi primo nascatur* » ? (*Ep. ad Dardanum*, Ep. 187). Nous n'en serions que plus à l'aise pour faire valoir les principes invoqués par Cajetan et contre lesquels jamais l'Église ne s'est élevée. Il s'agit en effet de l'importance de la foi dans la sanctification d'une âme par le baptême ou en dehors du baptême. Cette foi est toujours la même sous tous les régimes : avant Moïse, sous la loi mosaïque, ou sous la loi chrétienne : c'est la foi au Christ, principe de salut pour tous les hommes. Seuls les sacrements de cette foi ont changé. Sous la loi mosaïque, la foi n'était pas tellement liée au sacrement de la circoncision qu'elle ne pût à elle seule sauver un enfant avant le huitième jour. Sous la loi chrétienne, la foi est-elle à ce point liée au baptême qu'elle ne puisse sauver un enfant qui ne peut d'aucune manière recevoir le baptême d'eau ? Quelle que soit la valeur des principes invoqués, il ne faut pas oublier que le salut dépend d'une volonté positive de Dieu que seule la révélation peut nous faire connaître. Pour affirmer d'une façon absolue la possibilité de salut pour les enfants morts sans baptême, il faudrait donc une décision officielle de l'Église, seule interprète authentique du donné révélé. Et c'est pourquoi le cardinal Cajetan concluait simplement : « Qui sait si la divine Miséricorde n'acceptera pas ce baptême reçu par le vœu des parents ? Il ne renferme aucun mépris du sacrement, puisque c'est l'impossibilité seule du sacrement qui force d'y recourir. »

Il nous semble en dernière analyse que nous ne pouvons mieux résumer ce travail qu'en rapportant cette page du chancelier Gerson. Après avoir cité le cas des sanctifications *in utero* de certains saints, le chancelier ajoute : « Il est certain que Dieu n'a pas tellement attaché sa miséricorde, opératrice du salut, aux lois communes de la tradition chré-

tienne, aux sacrements eux-mêmes, qu'il ne puisse, sans porter préjudice à cette même loi, sanctifier les enfants encore dans le sein de leur mère par le baptême de la grâce ou la vertu du Saint-Esprit. C'est donc un devoir pour les femmes enceintes et aussi pour leurs maris d'offrir des prières, par eux-mêmes ou par d'autres, à Dieu et aux saints anges gardiens des hommes et même de leurs enfants encore dans leur sein; c'est leur devoir de se confier à tous les saints et saintes, afin d'obtenir pour leur enfant, s'il venait à mourir avant de recevoir la grâce du baptême d'eau, que Jésus-Christ, souverain pontife, daigne prévenir ce baptême et consacrer lui-même l'enfant par le baptême du Saint-Esprit. Qui sait si Dieu n'exaucera point ces prières, et ne peut-on pas espérer qu'il aura égard aux humbles supplications de ceux qui auront mis en lui leur confiance? Cette considération est bien propice à l'éveil de la ferveur chez les parents, au soulagement de leurs angoisses, si l'enfant venait à mourir sans baptême, car toute espérance ne leur est pas enlevée. Mais j'ajoute que, sur ce point, sans une révélation spéciale, il n'existe aucune certitude » (*Opera omnia*, Paris, 1606, III[a] Pars, p. 133; sermo *De nativitatis Virginis Mariae*, secunda consideratio).

Ch.-V. Héris, O. P.

CATECHISME ET PREMIERE COMMUNION

Notre travail d'évangélisation s'adresse à trois catégories de personnes :

— celles qui pratiquent encore régulièrement leur religion;

— celles que M. Le Bras appelle les « catholiques saisonniers », et pour lesquelles on est un bon chrétien si l'on est baptisé, si l'on a fait « sa » communion, si l'on est marié à l'église et si l'on veut être enterré religieusement. Ces personnes fréquentent l'église à certaines fêtes : la Toussaint, la messe de minuit à Noël, les Rameaux; elles envoient leurs enfants au catéchisme parce que « ça se fait »;

— celles qui sont, sinon hostiles, du moins étrangères à toute idée chrétienne.

Certaines initiatives ont été prises pour l'évangélisation de la masse païenne; mais il n'est pas moins nécessaire d'évangéliser les « catholiques saisonniers » et de donner à beaucoup de pratiquants fidèles une conception plus exacte du christianisme.

Pour ces deux dernières catégories de personnes, la formation chrétienne commence au catéchisme et dépend en grande partie de la façon dont nous savons tirer parti des grandes cérémonies traditionnelles, telle la communion « dite solennelle ». Dirons-nous que jusqu'à ce jour on en ait tiré le meilleur parti ? Tour à tour nous voudrions envisager dans cette note la manière dont on a conçu le catéchisme et dont on a organisé cette communion qui marque le terme de l'initiation chrétienne.

Jusqu'en 1910 on était unanime à penser que l'on inscrivait les enfants au catéchisme pour les préparer à leur première communion, parce que les enfants ne pouvaient pas communier avant la fin des années du catéchisme. Le mot *première* était et est encore facilement supprimé : « C'est le jour de *la* communion »; « J'ai fait *ma* communion dans telle ville », sont des expressions courantes qui prouvent bien que le sacrement de l'Eucharistie apparaissait comme une démarche extraordinaire.

Certes, on s'y préparait de son mieux, mais l'expérience prouve que la vie chrétienne elle-même était très souvent mal comprise.

Par le décret *Quam singulari* du 8 août 1910, Pie X rappelait la doctrine chrétienne sur l'Eucharistie. Suite logique du décret du 20 décembre 1905 sur « la communion fréquente et quotidienne », ce décret aurait dû apporter dans nos habitudes une profonde transformation; mais les changements d'habitudes ne s'opèrent que lentement. Trente-sept ans après le décret *Quam singulari*, il n'y a pas grand chose de changé, ni dans les coutumes, ni dans les idées de beaucoup. Au lieu d'utiliser la portée apostolique des décrets de 1905 et de 1910, on s'est contenté de tenir compte des décisions pontificales en conservant l'état de choses antérieur à ces décrets.

Les enseignements du Pape ont triomphé du jansénisme de beaucoup de chrétiens, ils ont rendu à l'Eucharistie sa vraie place dans la vie chrétienne; toujours d'actualité, ils sont aussi d'une importance capitale pour rechristianiser notre peuple, parce qu'ils permettent de changer totalement la perspective de notre catéchisme traditionnel.

I. — Le décret de pie x et sa portée apostolique

Pie X nous enseigne que l'enfant est obligé de communier dès qu'il commence à raisonner, et que la préparation de cette première communion n'exige qu'une connaissance élémentaire des principaux mystères de la foi. Double conséquence : il faut créer peu à peu un milieu favorable à l'observation du décret *Quam singulari*; il faut donner à nos catéchismes le caractère d'une préparation à la vie chrétienne.

Pour admettre les enfants à la première communion, nous ne pouvons pas ne pas tenir compte du milieu que nous évangélisons. Seul le clergé de la paroisse de l'enfant est juge des précautions nécessaires pour que le catéchisme ne soit pas sacrifié. Profiter du séjour passager d'un enfant en dehors de sa paroisse pour lui permettre de faire sa première communion, sans consulter le curé ou le vicaire chargé de son catéchisme, est inadmissible. Sauf quand la famille est pratiquante, c'est au prêtre qui suit l'enfant durant l'année, de le préparer à ce grand acte et d'éclairer ses parents pour que la première réception de l'Eucharistie n'entraîne pas l'abandon immédiat de l'instruction religieuse et le rejet de toute influence sacerdotale. Même quand la maman prépare son enfant à com-

munier, c'est au clergé local qu'il revient de prendre les responsabilités de cette communion.

Cette réserve faite, l'expérience prouve que, même dans les milieux populaires, les enfants peuvent, au bout d'une préparation plus ou moins longue, être admis à communier, parce qu'ils ont les dispositions exigées par le sacrement et parce que leurs parents ont compris les buts différents de la sainte Eucharistie et du catéchisme. Souvent, l'opposition vient plutôt de familles pratiquantes formées dans un tout autre esprit. On invoque un des prétextes suivants : 1° Je n'ai pas fait ma communion à cet âge, il ne la fera pas; 2° Il est trop dissipé et n'en est pas digne; 3° Il est trop jeune et ne sait pas ce qu'il fait; 4° Cela enlève le cachet particulier de la première communion traditionnelle. Il est facile de répondre à ces objections, soit oralement, soit par un tract répandu dans la paroisse. Mais rien ne vaut l'unité d'action, pour incliner les volontés à l'obéissance aux décisions de l'Église. Quand, dans une paroisse, tous les prêtres ont la même manière d'agir, on triomphe vite de tous les obstacles.

Il est souhaitable que l'enfant reçoive pour la première fois la sainte Eucharistie aux côtés de ses parents. Quand les familles ne sont pas pratiquantes, ce qui est, hélas! le cas du plus grand nombre, on peut préparer les enfants par petits groupes, à l'occasion des grandes fêtes de l'année. Sans vouloir copier l'ancienne cérémonie traditionnelle, il est normal que les enfants reçoivent l'Eucharistie pour la première fois dans le cadre de la communauté paroissiale, de telle sorte que leurs parents comprennent l'importance de cet acte religieux. Ce jour-là, aux annonces, une formule comme celle-ci : *A 8 heures, messe à laquelle dix enfants communieront pour la première fois*, attire l'attention et sollicite les prières des fidèles. Peu à peu se crée un nouvel état d'esprit, et l'on peut arriver à ce que tous les enfants du catéchisme, au moins en troisième année, aient communié avant la cérémonie traditionnelle. L'éducation de l'opinion publique est grandement facilitée quand cette cérémonie n'est plus pour personne la « première » communion.

Il est utile de remettre à l'enfant qui communie pour la première fois une image portant la date, la signature du prêtre qui a préparé l'enfant et le cachet de la paroisse. Ce souvenir pourrait avoir une valeur officielle et ne ferait nullement double emploi avec le cachet de la cérémonie de communion dite solennelle. Combien d'enfants ignorent la date de leur vraie première communion!

Pour que cette première communion soit faite dans l'esprit du décret pontifical, il est nécessaire qu'elle soit suivie d'autres com-

munions. Elle n'est « première » que par rapport à toute une série de rencontres de l'enfant avec l'Eucharistie. Si l'enfant qui a la permission de communier ne fréquente qu'exceptionnellement la Table sainte durant ses années de catéchisme, il est fort probable qu'il ne communiera guère après. Une conséquence du décret de Pie X trop peu remarquée, c'est que *l'enfant doit s'habituer à recevoir la sainte communion pendant sa formation catéchistique*, l'éducation eucharistique faisant partie de l'éducation chrétienne. Cette éducation a manqué, hélas! à beaucoup de chrétiens.

Puisque l'éducation eucharistique fait partie de l'éducation chrétienne, la première communion, telle qu'elle était faite autrefois, n'est plus, en droit, le but du catéchisme. Certes, la préparation à bien recevoir la sainte Eucharistie reste incluse dans la formation catéchistique, le nombre des enfants pouvant communier dès l'âge de sept ans, donc avant l'inscription au catéchisme, étant encore l'exception, mais, d'après le décret *Quam singulari*, catéchisme et première communion ne sont plus inséparables. On ne devrait plus utiliser la formule « catéchisme de première communion » pour désigner la cérémonie traditionnelle, et il serait souhaitable qu'on inscrive, en gros caractères, sur les murs de toutes les salles de catéchisme et sur les circulaires envoyées aux familles : « On ne vient pas au catéchisme pour préparer seulement sa première communion; on vient au catéchisme pour connaître les enseignements de Jésus-Christ et pour prendre l'habitude de vivre comme Jésus-Christ le veut. » Nous n'insisterons jamais assez sur le but du catéchisme, tellement l'idée que s'en fait l'opinion publique est faussée.

Le vrai but du catéchisme, c'est d'instruire et de former pour la vie chrétienne. Les enfants de famille chrétienne recevront normalement cette instruction et cette formation avant et pendant les années du catéchisme; mais combien d'enfants et d'adultes risquent de ne jamais être préparés à la vie chrétienne, si l'on continue à confondre instruction religieuse et première communion, et si l'on ne crie par-dessus les toits que pour devenir chrétien il n'y a pas d'âge. A douze ans comme à seize ans, à vingt ans comme à quarante, plus tard même comme les ouvriers de la dernière heure, on peut devenir un disciple de Jésus-Christ. On oublie trop que le christianisme a d'abord été prêché à des adultes et non à des enfants. Insister sur cette vérité, c'est sans doute compliquer l'organisation paroissiale; n'est-ce pas surtout entrer dans la voie de l'apostolat missionnaire si nécessaire à notre époque ? Combien de braves gens n'ont jamais reçu d'instruction religieuse parce que, pour une raison ou pour une autre, leurs

parents ne les ont pas fait inscrire au catéchisme en temps voulu! Combien d'enfants insuffisamment instruits ont été retirés du catéchisme parce que, l'ayant manqué trop souvent, ou même ayant échoué à l'examen, on les jugeait insuffisamment préparés à la cérémonie traditionnelle! Quand le but du catéchisme sera mieux précisé et séparé de l'idée de la première communion, on n'entendra plus dire : « Maintenant, tu es trop grand pour faire ta communion », et l'on pourra plus facilement organiser l'instruction religieuse des retardataires qui ne sont responsables ni de la négligence de leur famille, ni de leurs difficultés intellectuelles. L'instruction religieuse des enfants retardataires et celle des adultes exige d'ailleurs une préparation spéciale. Il faut d'ailleurs éviter d'employer pour eux le mot « catéchisme » qui a maintenant pour le peuple un sens péjoratif, et qui est lié aux années préparatoires à la cérémonie traditionnelle. Il faut nettement orienter les nouveaux catéchumènes vers le Christ en tenant compte de leur âge et des difficultés particulières rencontrées dans leur milieu social; pour vaincre ces difficultés, ils pourront communier dès qu'on les jugera capables de recevoir la sainte Eucharistie avec fruit, même si leur instruction religieuse n'est pas complètement achevée. Il est normal, au contraire, que, pour participer à la cérémonie traditionnelle, on soit de plus en plus exigeant, puisque cette cérémonie suppose un enseignement élémentaire, mais suffisant de la doctrine chrétienne.

L'autorisation de communier dès qu'on est jugé suffisamment prêt intellectuellement et moralement surprend beaucoup les familles habituées à d'autres méthodes, mais l'application du décret *Quam singulari* permet encore de mettre en relief, non seulement le but du catéchisme, mais le but même de la sainte Eucharistie. La sainte communion n'est pas une fin en soi, mais le moyen voulu par Jésus-Christ pour nous faire vivre pleinement de sa vie divine. « Si vous ne mangez ma chair et si vous ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » Seule l'âme unie fréquemment à Jésus-Christ par l'Eucharistie est capable, l'expérience quotidienne le prouve, de se vaincre elle-même et de pratiquer la charité fraternelle.

Serait-il trop de dire que jusqu'à maintenant, ces distinctions entre les buts respectifs du catéchisme et de l'Eucharistie n'ont pas été faites? Il s'en est suivi une confusion profonde dans la mentalité populaire. L'abbé Michonneau écrit, dans *Paroisse, communauté missionnaire* : « Ces enfants, on ne nous les amène généralement pas avec le souci qu'ils reçoivent une éducation chrétienne. Si l'exigence du catéchisme préparatoire à la com-

munion n'était pas si raide, on se contenterait fort bien de la cérémonie elle-même, traditionnelle comme celle du baptême, et comme cette dernière, occasion d'un banquet familial. « Ça se fait, je l'ai fait, je le fais faire à mes enfants », voilà le raisonnement des parents la plupart du temps. » Nous sommes surpris de ne pas avoir un peuple plus chrétien, mais il faudrait d'abord s'entendre sur le sens des mots. Notre peuple se croit chrétien parce qu'il reste fidèle à quelques cérémonies n'ayant guère d'influence religieuse sur la vie quotidienne. Si notre conception du christianisme est plus exigeante, il n'en est pas moins vrai que la plupart de nos contemporains nous confient leurs enfants pour en faire des chrétiens, non selon nos vues, mais selon les leurs. Pour eux, la première communion est le but du catéchisme, et ils la considèrent comme un point d'arrivée et non comme un point de départ. Tandis que nous pensons : « communion-sacrement » avec appartenance de toute la vie à Jésus-Christ, ils pensent : « communion-cérémonie » avec costume, cadeaux, repas de famille, si bien que l'opinion publique a l'impression que « quand on a fait sa communion, on a tout fait, on est chrétien ». Certes, ces chrétiens-là gardent tous un excellent souvenir de la cérémonie traditionnelle, mais la première réception de l'Eucharistie ne leur donne nullement le désir de communier souvent au cours de leur existence pour mieux observer la loi de Dieu.

Pour recevoir avec fruit les sacrements, il faut d'abord y croire. Pour communier, le catéchisme exige l'état de grâce et l'intention droite; s'il ne parle pas de la nécessité de la foi, c'est qu'il la suppose bien établie dans l'âme qui s'approche de la sainte Table. Quand on connaît la mentalité des familles et l'ambiance dans laquelle les enfants grandissent, on se demande si certains participants de la cérémonie traditionnelle ont vraiment la foi. Quel douloureux cas de conscience pour le prêtre chargé de décider s'il doit, oui ou non, admettre un enfant à cette communion-cérémonie qui sera presque certainement sans lendemain, comme le prouve souvent l'attitude des frères et des sœurs aînés! C'est pourquoi l'éveil de la foi, durant les années de catéchisme, est le premier point important de la formation chrétienne; on ne peut admettre un enfant à la première communion sans avoir sur ce point de sérieuses garanties; permettre de faire la profession de foi à un enfant qui n'a pas la foi, n'est-ce pas aussi confirmer les familles dans l'idée que la religion consiste surtout dans des cérémonies extérieures ?

Le décret de Pie X sur la première communion des enfants, en distinguant très nettement le but de la sainte Eucharistie et

le but du catéchisme, permet de bien mettre en relief la formation chrétienne et d'insister sur l'éducation intérieure des âmes. On ne peut se dire chrétien que lorsqu'on veut vivre comme Jésus l'a enseigné.

II. — La cérémonie traditionnelle

Après la publication du décret du Pape en 1910, l'épiscopat français a été unanime à vouloir conserver la cérémonie traditionnelle. La communion-cérémonie étant comme l'appât qui permet d'atteindre beaucoup de familles non pratiquantes, la supprimer aurait été pécher contre la prudence. Tout en essayant de dégager du décret pontifical les conséquences dont nous avons parlé, il fallait faire l'éducation de l'opinion publique et ménager les transitions.

Pour distinguer la cérémonie traditionnelle de la première réception de la sainte Eucharistie, on a pris l'habitude d'appeler celle-ci *communion privée* et celle-là *communion solennelle*. Cette double appellation est-elle très heureuse ? Est-ce la *communion* ou est-ce la *cérémonie* au cours de laquelle on communie, qui est privée ou solennelle? Toujours la même confusion, pour notre peuple si peu instruit, entre communion-sacrement et communion-cérémonie! Que ce soit avec ou sans solennité, ne reçoit-on pas toujours Jésus-Christ réellement présent dans l'Eucharistie, et le profit spirituel ne dépend-il pas plus des dispositions morales de celui qui s'approche de la Table sainte que de la solennisation extérieure ?

La conception religieuse de notre peuple est si formaliste et si routinière que lorsqu'on lui parle de communion privée et de communion solennelle, on a l'impression que, même pour le fond, ce n'est pas du tout la même chose. J'ai entendu opposer la *fausse* et la *vraie*, la *petite* et la *grande*. Quand on n'a qu'une foi superficielle, l'opposition est facile, l'extérieur étant ce qui compte le plus. Les mots : baptême, messe, communion, confession, expriment moins, pour beaucoup de nos contemporains, des réalités surnaturelles que des formalités. Parce que nos cérémonies religieuses sont ainsi plus ou moins laïcisées, il est important de parler aux âmes un langage clair et précis.

Nos chefs spirituels l'ont bien compris. L'assemblée des cardinaux et archevêques de France, en mars 1936, émettait le vœu suivant : « A propos de la première communion des petits enfants, l'assemblée estime que parler de la *communion pascale* sera, près des parents, plus efficace et plus juste que de parler de la

communion privée. » Mais, après le décret de Pie X du 20 décembre 1905, n'est-il pas dangereux, pour l'éducation des consciences, de limiter la réception de l'Eucharistie à l'accomplissement du devoir pascal ? Tout en rappelant ce devoir, l'article 7 du Mandement de Carême du diocèse de Paris suppose d'ailleurs que la première communion peut être faite en dehors du temps normal des Pâques : « Pour les enfants qui, n'ayant pas encore fait leur première communion, devront être admis cette année à la communion solennelle, le temps des Pâques sera prolongé jusqu'au jour de cette solennité. »

Au lieu de « communion privée » ou « communion pascale », pourquoi ne pas dire tout simplement *première communion*, puisqu'il s'agit de la première rencontre de l'enfant avec Jésus-Hostie ? Et parce que nous vivons à une époque où les mots ont besoin d'être continuellement expliqués, il serait utile d'inscrire sur les images souvenirs : « X... a reçu pour la première fois Jésus-Christ dans le sacrement de l'Eucharistie le... à... », au lieu de « première communion », qui ne frappe plus du tout l'attention.

Comme on a été habitué à ne pas concevoir de première communion sans cérémonie, l'expression « première communion privée » pourrait à la rigueur se justifier; il n'en est pas de même pour l'expression *première communion solennelle*. Si les mots ont un sens, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir deux premières communions, car la question de la solennité n'a rien à voir avec le sacrement comme tel. Lorsque, dans la même paroisse, on parle tantôt de « première communion privée », tantôt de « première communion solennelle », inconsciemment, on abaisse l'une pour mettre davantage l'autre en relief, on met l'accent sur ce qui est secondaire au détriment du principal et l'on renforce l'idée fausse que la plupart de nos chrétiens se font de ce grand sacrement.

Dans certains diocèses, les enfants participent durant deux ou trois années de suite à la cérémonie traditionnelle, et les familles, comme le clergé d'ailleurs, parlent de la deuxième et de la troisième communion; j'ai même entendu quelqu'un dire : « Ma fille a fait sa dernière communion cette année. » N'est-ce pas significatif ? Si des prêtres, si des chrétiens pratiquants parlent ainsi par pure routine, il ne faut pas s'étonner que la masse de notre peuple ne comprenne plus le sens exact des mots. Parce que les mots première, deuxième, troisième, dernière se réfèrent, non à la sainte communion elle-même, mais à une solennité à laquelle les enfants portent un costume spécial, nos contemporains ne s'intéressent qu'à la cérémonie extérieure, et ils sont,

pour la plupart, incapables d'apprécier à leur vraie valeur les réalités surnaturelles que nous avons le devoir de faire passer au premier plan.

Sans négliger l'importance d'une fervente communion le jour de la cérémonie traditionnelle, l'usage se répand de plus en plus d'appeler la communion dite solennelle : *profession de foi*. Les cardinaux et archevêques de France, en mars 1936, déclaraient : « Tout en conservant cette solennité traditionnelle, l'assemblée juge opportun de mettre de plus en plus l'accent, ce jour-là, sur la profession de foi catholique. Elle exprime le vœu que cette profession de foi soit faite au cours de la messe. »

La profession de foi comme la première communion traditionnelle est généralement suivie dans l'après-midi du renouvellement des promesses du baptême. Dans les campagnes, participent à cette cérémonie, et en costume, non seulement les communiants de l'année, mais aussi ceux de l'une ou des deux années précédentes; pour les familles, nous l'avons vu, c'est la seconde ou la troisième communion. Dans les villes, où les enfants sont très nombreux, on a institué une fête spéciale, appelée généralement le *renouvellement*; dans l'esprit public, ce mot signifie surtout le renouvellement de la communion, et les enfants n'y participent que l'année qui suit la cérémonie traditionnelle. Cette cérémonie supplémentaire permet de garder le contact avec un certain nombre d'enfants, mais, telle qu'elle est organisée, elle ne permet guère de faire comprendre aux parents qu'il faut persévérer toute sa vie. A leurs yeux, c'est une occasion de plus de se réunir en famille.

Si le mot « renouvellement » est trop équivoque pour être donné à la cérémonie traditionnelle, le mot *confirmation* ne répondrait pas mieux aux nécessités actuelles. L'Église, d'ailleurs, désire que ce sacrement soit administré le plus tôt possible après l'âge de raison, comme le sacrement de l'Eucharistie, et, à Paris même, on tend de plus en plus à séparer la confirmation de la cérémonie traditionnelle. Il semble donc que l'expression « profession de foi » corresponde le mieux aux besoins spirituels de notre époque.

Substituer « profession de foi » à « communion solennelle » ne doit pas empêcher de donner toute sa valeur à la doctrine eucharistique. Si cette conséquence était à craindre, il faudrait adopter la formule nouvelle sans supprimer l'ancienne, au moins pendant quelque temps et dire *communion solennelle et profession de foi*. Il semble cependant possible de mettre l'accent sur la profession de foi sans négliger l'importance d'une fervente communion ce jour-là. C'est une idée chère à S. Ém. le car-

dinal Suhard : il faut profiter des années de catéchisme et de la retraite qui précède la cérémonie traditionnelle pour montrer l'absolue nécessité de l'Eucharistie pour rester fidèle au Christ jusqu'à la mort.

L'obéissance au décret de Pie X ne peut que favoriser cette compréhension : si l'enfant a pris l'habitude de puiser dans la communion la force dont il a besoin, il sera mieux disposé à recevoir l'Eucharistie après la cérémonie traditionnelle, car il saura par expérience combien ce sacrement est source de vie et garantie de persévérance. De même qu'on ne fait un jour ses premiers pas que pour continuer à marcher durant toute son existence, de même on ne fait un jour sa première communion que pour faire de la nourriture eucharistique l'aliment spirituel normal de sa vie chrétienne. Si l'on donne à la communion de la cérémonie traditionnelle un plus grand éclat, ce doit être pour mieux marquer l'importance de l'Eucharistie, et non, comme notre peuple l'a trop cru jusqu'ici, pour faire une démarche extraordinaire qui, par définition, ne peut qu'être exceptionnelle. Réformer l'opinion sur ce point est une de nos tâches pastorales les plus urgentes.

La cérémonie traditionnelle, quel que soit le nom qu'on lui donne, changée dans son esprit et retardée d'une ou plusieurs années, s'adressera toujours d'abord aux enfants. Il serait bon d'en perpétuer le souvenir, non seulement pour les adolescents, mais aussi pour les adultes. Chaque année, une *fête de la fidélité ou de la persévérance*, s'adressant à tous les paroissiens, remplacerait avantageusement dans les villes le « renouvellement ». Clergé et fidèles y renouvelleraient leurs promesses baptismales collectivement. Beaucoup de prêtres pensent que beaucoup d'enfants sont incapables de s'engager à « renoncer au démon et à s'attacher à Jésus-Christ pour toujours », le soir de leur profession de foi. Pour être faite sérieusement, cette démarche suppose qu'on a déjà donné des preuves de persévérance. Il serait donc logique que cet engagement soit reporté un ou deux ans plus tard, au cours de cette fête paroissiale de la fidélité. Les jeunes chrétiens y prendraient mieux conscience de leurs responsabilités et se sentiraient soutenus par l'exemple de toute la communauté chrétienne. Placée au début d'octobre, la fête de la fidélité permettrait de préparer avec soin la nouvelle année d'apostolat par des retraites appropriées aux différents âges, de reprendre bien en mains tous les groupements d'Action catholique et de leur donner un esprit paroissial commun.

Conclusion

Première communion, profession de foi, fête de la fidélité sont comme autant d'étapes qui acheminent le chrétien vers une réalisation de plus en plus parfaite de son idéal surnaturel. Mais ces démarches supposent qu'on se fait une idée exacte de l'instruction religieuse et de l'Eucharistie dans la formation chrétienne. Or le décret *Quam singulari* de Pie X nous facilite grandement les choses.

1° *Il faut d'abord donner aux mots leur véritable signification.* Il n'y a qu'une première communion dans une vie humaine : c'est la première fois que l'on reçoit la sainte Eucharistie. Chaque jour où un chrétien s'approche de la Table sainte, c'est toujours pour lui le jour de *la* communion. Notre façon de parler laisse supposer que communier est un acte réservé à de rares circonstances. Nos expressions restrictives ont exercé une déplorable influence sur la fréquentation des sacrements par la plupart des chrétiens.

Puisque la cérémonie traditionnelle ne doit plus être la première communion, que les prédicateurs de la retraite préparatoire présentent l'Eucharisite comme le moyen de rester fidèle au devoir chrétien, et non comme le but de la fête. Que les journaux et les revues catholiques, tenant compte des décisions de l'Église, aident le clergé à éclairer l'opinion publique. Qu'on n'accepte plus, à l'occasion de la cérémonie, des réclames comme celles-ci : cadeaux de première communion, image de première communion.

Cette modification générale du langage sera difficile. Cependant si l'ensemble du clergé était convaincu que cette modification est nécessaire pour donner une conception plus exacte de l'Eucharistie et de la vie chrétienne, quelques années suffiraient pour modifier l'opinion publique.

2° *Il faut profiter des années de catéchisme pour donner une sérieuse formation eucharistique.* Qui dit première communion dit permission de communier ensuite aussi souvent qu'on le voudra, pourvu qu'on soit en état de grâce et qu'on ait l'intention de faire des efforts pour plaire à Dieu. Il y aura ainsi une deuxième, une centième communion... jusqu'à la communion qui doit précéder notre mort.

Parmi ces communions, certaines sont entourées d'un peu plus de solennité, mais c'est toujours le même Jésus-Christ qu'elles nous permettent de recevoir. C'est peut-être moins nos

cérémonies qu'il faut changer que l'esprit dans lequel nous les accomplissons.

3° *Il faut donc surtout mettre en valeur l'aspect spirituel de nos cérémonies religieuses.* Nous sommes parfois tentés de nous réjouir parce que, pour telle fête, il y a eu de nombreuses communions. Si utiles qu'elles soient, les statistiques ne mesurent pas les réalités spirituelles. Les communions générales comportent autant d'inconvénients que d'avantages. Certes, en répondant à nos invitations, les chrétiens font preuve de bonne volonté; encore faut-il que nous ne négligions pas de leur apprendre à accomplir un acte religieux sans être embrigadés, à tenir telle résolution aussi bien en vacances que durant l'année paroissiale, aussi bien durant un voyage en ville qu'au village natal. Cela suppose une foi profonde, indépendante des personnes et des lieux, un grand amour pour Jésus lui-même et une juste compréhension de nos intérêts spirituels. Tout appel à la communion exige une formation qui rende efficace la réception de l'Eucharistie. S'agenouiller le matin à la Table sainte, cela doit compter dans la journée d'un chrétien. L'Eucharistie est pour la vie chrétienne; défions-nous d'un culte extérieur qui ne rendrait pas plus vivante la charité, mettons-nous en garde contre la routine.

4° *Une meilleure formation des enfants ne suffira cependant pas à notre redressement spirituel; il faut en même temps évangéliser les adultes.* Les enfants appartenant à des familles pour la plupart de mentalité païenne, leur persévérance sera très difficile. Même très bien formés durant leurs jeunes années, ils subiront toujours l'influence contraire de leur milieu familial, et un grand nombre nous quitteront à l'âge ingrat. De cette mentalité du milieu, nous devons tenir compte; nous devons enseigner une religion qui prépare aux réalités concrètes de la vie moderne.

Éducation de l'enfance, évangélisation du milieu familial, voilà le double travail qu'il faut mener de front, avec zèle et persévérance, mais sans illusion. Il y faudra beaucoup de temps; cependant, ce temps sera d'autant plus bref que le clergé sera unanime à éviter tout ce qui, dans le langage ou les cérémonies religieuses, risque de fausser l'opinion publique.

Paul Imbault,
curé de Saint-François-d'Assise.

BIBLE ET LITURGIE DANS L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX DES LYCEES

Ces quelques notes expriment plutôt des soucis d'aumônier de lycée qu'un programme ou un ensemble d'idées bien arrêtées. Elles voudraient provoquer d'autres suggestions et éventuellement des collaborations. Les expériences relatées ici et les réflexions proposées portent sur un domaine bien délimité de l'enseignement religieux des lycées : les grandes classes, en général de la troisième à la philosophie, dans un lycée de jeunes filles.

Si les chrétiens de notre époque veulent vivre une vie chrétienne authentique, il est indispensable qu'ils reviennent aux sources traditionnelles de la vie de l'Église, la Bible et la liturgie. Il ne s'agit pas de vues *a priori*. Les mystères du Christ nous sont rendus présents dans la liturgie de l'Église et cette liturgie elle-même est un tissu de textes, d'expressions, de symboles bibliques. On peut se demander si l'échec partiel de l'enseignement religieux n'a pas sa cause dans une certaine méconnaissance de ces deux sources premières de la vie chrétienne ? Donnons-nous dans l'enseignement religieux la place qui leur convient à la Bible et à la liturgie ? Les lycéens et les lycéennes emportent-ils pour la vie une initiation suffisante à l'Ancien et au Nouveau Testament et au Missel ?

Pendant longtemps il était normal d'enseigner séparément le dogme, la morale, la liturgie, l'apologétique, l'histoire de l'Église. L'enseignement religieux secondaire était une image réduite de l'enseignement des séminaires et des facultés de théologie. On a déjà souvent noté les inconvénients de ce séparatisme pour la formation religieuse des jeunes. Le livre du Centre documentaire catéchétique de Louvain, *Où en est l'enseignement religieux* (Casterman, 1937), les souligne : l'exposé doctrinal est trop souvent conceptuel et perd contact avec la réalité et la vie, l'apologétique est purement défensive et rationnelle, l'histoire sainte est reléguée dans les petites classes, la liturgie est traitée en

parente pauvre, le point de vue social fréquemment délaissé. Tout en mentionnant les désirs d'une présentation synthétique, le même livre classe sa bibliographie en fonction de ces séparations. Il y est bien obligé : la plupart des manuels ont été conçus sur ce plan.

Certes, depuis une dizaine d'années, des progrès importants semblent avoir été réalisés. De plusieurs côtés, on a essayé de faire des programmes d'enseignement plus synthétiques. Citons pour mémoire le projet de l'abbé Sullerot (*La Vie Intellectuelle*, 1933), la collection des manuels belges « Témoins du Christ », (Casterman) et plus récemment encore le programme proposé par la commission nationale du catéchisme (*Documentation catéchistique*, fasc. VII, paru en septembre 1946). Il est toutefois assez significatif qu'un enquêteur aussi informé que M. le chanoine Boyer n'ait pu signaler dans son livre, *Pédagogie chrétienne*, que l'initiative de l'abbé Sullerot, pour ce qui concerne l'enseignement secondaire. La méthode séparatiste doit être encore très répandue.

Pour remédier à ce séparatisme, on a généralement eu l'idée de concentrer le travail de chaque année sur un centre d'intérêt qui permette d'utiliser la Bible et la liturgie, tout en enseignant le dogme et la morale. Dans ces cas, la Bible et la liturgie s'insèrent déjà mieux dans l'enseignement : on invite les élèves à rechercher des textes dans le Nouveau Testament ou le Missel. Ne peut-on pas aller plus loin encore ? Disons tout de suite qu'il ne paraît pas possible, ni même utile, que tout l'enseignement religieux soit à base exclusivement biblique ou exclusivement liturgique. Mais il paraît très utile d'initier sérieusement et assez longuement les élèves à la Bible et à la liturgie, quitte à consacrer moins de temps à des études plus systématiques du dogme ou de la morale.

Il faudrait peut-être davantage songer à l'adulte quand on se trouve en face d'un adolescent. L'éducation religieuse n'est jamais finie, surtout pas avant dix-huit ans. Les adolescents ont peu ou pas du tout d'esprit de synthèse. Il faut donc leur donner le moyen de poursuivre leur formation religieuse après le lycée. Croit-on sérieusement qu'ils reliront avec goût leur manuel de dogme ? S'ils l'ouvrent peut-être plus tard, ce sera à la manière d'un dictionnaire pour y chercher un renseignement. Mais le Missel sera entre leurs mains tous les dimanches, et s'ils cherchent une parole de vie, il serait souhaitable qu'ils ouvrent la Bible. Bible et Missel sont deux livres qui accompagnent le chrétien toute sa vie durant. Il est bon, il est même nécessaire qu'il ait pris goût à ces livres au temps de son adolescence.

C'est dans cette perspective qu'on voudrait présenter ici quelques expériences, concernant l'initiation des grands élèves au Nouveau Testament, à l'Ancien, à la prière liturgique, au Missel et à la liturgie pascale.

Le Nouveau Testament.

Quand on veut initier des jeunes à la lecture du Nouveau Testament, on se heurte à plusieurs difficultés :

— une accoutumance qui leur donne l'impression du déjà vu et provient sans doute des évangiles dominicaux, de la prédication et de l'histoire sainte des petites classes;

— une impression de confusion qui vient des ressemblances et différences des synoptiques et du manque de plan logique des Évangiles. D'une part, les élèves se sentent perdus, ne sachant où retrouver des passages qu'ils connaissent déjà, d'autre part, ils ont l'impression de revenir constamment sur les mêmes choses;

— enfin le caractère particulier, voire étrange, du genre et du style des évangiles ou des épîtres.

Tous ceux qui ont pratiqué les « commentaires d'Évangiles » dans les mouvements d'Action catholique savent qu'il n'est pas facile de faire « mordre » à la lecture du Nouveau Testament. Si bien des jeunes ont été amenés à la lecture personnelle du texte, beaucoup déclarent aussi avoir subi avec ennui cette première partie de leurs réunions.

Il nous semble que ces difficultés sont plus difficiles à surmonter quand le contact avec le Nouveau Testament est fragmentaire et sporadique. Pour prendre goût à la Bible, il faut en lire beaucoup. Moins on en lit, moins on s'y intéresse.

C'est à partir de ces constatations qu'on a essayé de prendre quelques grands écrits du Nouveau Testament comme textes de base pour étudier un thème central pendant une année. C'est à la fois l'enchaînement des thèmes et le caractère particulier des livres qui ont déterminé l'établissement du programme. Le royaume de Dieu et ses exigences, la personne et l'œuvre du Christ, l'Église, ont été choisis comme thèmes pour les classes de troisième, seconde et première, et parallèlement les textes de base de saint Matthieu, saint Jean, saint Paul.

Des trois synoptiques, saint Matthieu paraît le plus abordable parce qu'il est littérairement mieux construit. On s'y retrouve beaucoup plus facilement que dans saint Marc ou saint Luc et l'idée du royaume de Dieu s'en dégage plus nettement. Les ensei-

gnements de Jésus sont groupés en quelques discours homogènes, de même les miracles et les paraboles forment des ensembles. A partir de ces ensembles, on peut d'ailleurs faire des comparaisons très utiles avec saint Marc et surtout saint Luc.

Les récits de la naissance et de l'enfance étudiés parallèlement dans saint Matthieu et saint Luc ont permis de dégager le sens de la venue du Christ. Les textes du *Benedictus* et du *Magnificat* font la liaison avec l'Ancien Testament, en mettant en lumière l'attente du royaume et du Messie. Les chapitres III et IV de saint Matthieu, lus plus rapidement, précisent le rôle de Jean-Baptiste et introduisent à la vie publique de Jésus. Le Sermon sur la montagne constitue une pièce essentielle de l'enseignement à laquelle on s'attarde davantage : on l'analyse en détail, on compare avec saint Luc, on recherche les expressions qui sont restées proverbiales, mais souvent avec un sens détourné; on cherche l'utilisation des péricopes au cours de l'année liturgique. Ensuite les chapitres VIII et IX, qui groupent les miracles, et XI et XII, qui relatent la mission des disciples de Jean et l'opposition des pharisiens, donnent l'occasion d'étudier « les signes du royaume ». Les paraboles groupées au chapitre XIII précisent la nature du royaume. On peut étudier quels seront les sujets du royaume de Dieu dans les chapitres XX à XXIII : les paraboles des ouvriers de la vigne, des deux fils, des vignerons, du festin de noces annoncent le rejet des juifs et l'élection des païens. Le discours contre les pharisiens au chapitre XXIII complète ces paraboles. Enfin le discours eschatologique et les paraboles de la vigilance des chapitres XXIV et XXV marquent l'aspect eschatologique du royaume.

Saint Jean est plus riche en textes qui montrent la divinité du Christ, les relations avec son Père, le but de sa venue en ce monde : donner la vie. Il est facile de faire un choix de beaux textes autour de ces thèmes. De même, les épîtres de saint Paul fourniront abondamment les matériaux nécessaires pour l'étude du thème de l'Église.

Les méthodes de travail pourront être variées : étude et analyse du texte, comparaisons avec des textes parallèles, recherches personnelles, discussions sur une idée. L'essentiel nous paraît être un contact prolongé avec les textes. Dans les matières profanes, on étudie une pièce classique pendant un trimestre et même plus. Pourquoi habituellement ne fait-on que butiner à travers le Nouveau Testament ? L'étude du Sermon sur la montagne poursuivie pendant six ou huit classes ou même davantage laissera des traces bien plus profondes que quelques références fragmentaires. Les élèves finiront par savoir où retrouver

telle ou telle idée. Quand ils liront une péricope dans leur Missel, l'ensemble du discours leur reviendra en mémoire.

Rien n'empêche de donner aux élèves, après l'étude d'un livre du Nouveau Testament, des vues plus systématiques et un condensé des formules théologiques. Ainsi sera sauvegardée la précision de la doctrine.

En quelle classe ou à quel âge faut-il entreprendre ce travail ? Ce point n'est peut-être pas facile à déterminer, car la maturité des élèves est diverse. Il nous a semblé qu'on pouvait commencer en troisième, en tout cas en seconde. Il est bon que la crise de l'adolescence soit à peu près franchie. Commencer plus tôt présenterait le risque d'un certain dégoût par accoutumance et répétition. A un âge plus tendre, on ne peut pas encore approfondir les textes et si on est obligé d'y revenir plus tard il n'y a plus l'attrait du nouveau. Au contraire, il nous semble qu'en troisième, en seconde certainement, il y a une véritable soif de la doctrine de vie. Dans les classes inférieures, on pourrait utiliser saint Marc qui est plus historique que doctrinal.

Il faudrait dire un mot des éditions. Il n'y en a pas d'absolument satisfaisantes. Les évangiles en fascicules séparés rendent les comparaisons très difficiles, les évangiles seuls privent aussi de comparaisons utiles avec les épîtres. Il parait donc indispensable de mettre entre les mains des élèves des Nouveaux Testaments complets. Mais les deux éditions actuellement accessibles — bien que sporadiquement! (Crampon et Buzy) — ont trop peu de références aux passages parallèles. Les explications ne sont guère adéquates... Aucune ne donne la table des matières de chaque évangile ni une concordance synoptique qui serait d'une grande utilité pour l'initiation. A noter, dans Buzy, un tableau complet des péricopes utilisées dans la liturgie, mais dans l'ordre de l'année liturgique, et un index alphabétique très riche.

L'Ancien Testament.

En général, l'Ancien Testament est relégué dans les petites classes, d'où l'impossibilité d'un approfondissement et d'une lecture des textes, d'où aussi des notions qui restent pour la vie au stade enfantin. On pourrait s'en consoler en disant que c'est aussi le sort de l'Histoire ancienne ou de celle du moyen âge dans le programme profane. Mais, pour nous, il s'agit de vie chrétienne et pas seulement de connaissances utiles.

On peut, dans les petites classes, donner une base de connaissances historiques solides, mais ce n'est que dans les grandes

qu'on peut montrer le développement progressif du peuple de Dieu, du monothéisme et du messianisme, toutes choses utiles, voire nécessaires à une exacte compréhension de ce qu'est l'Église, le nouveau peuple de Dieu.

Cette initiation s'avère difficile. On peut évidemment discuter du moment où elle aura le meilleur rendement : dès la troisième ? ou seulement en seconde ou première ? Mais il faut qu'elle soit donnée, l'intelligence du Missel en dépend pour une grande part. Il y faudrait ajouter la lecture de textes importants des prophètes, des psaumes et de la littérature de sagesse.

On ne relatera pas ici d'expérience précise. Les expériences faites ayant été plus ou moins faussées par le fait que les élèves des grandes classes ayant des lacunes considérables dans ce domaine, il a fallu consacrer assez de temps aux événements. On a dû sacrifier la lecture des textes.

En outre, la difficulté d'avoir des textes est ici plus grande encore que pour le Nouveau Testament. *L'Histoire biblique*, de M. Bouvet, excellente à ce point de vue, est en réimpression, la *Bible des jeunes*, de Crampon, épuisée, la Bible complète très rare D'ailleurs doit-on la mettre entre les mains des élèves ? Si oui, peut-on leur demander de la payer 450 francs ?

Dans l'intérêt de l'initiation biblique des jeunes, il y aurait quelque chose à faire dans ce domaine! Si le Nouveau Testament nous paraît nécessaire dans sa totalité, pourquoi au contraire ne publierait-on pas des extraits de l'Ancien avec introduction et notes, comme on le fait pour tous les textes classiques ? Il est curieux de constater — à moins d'être mal informé — que nous n'ayons même pas une édition du Psautier isolé! Il n'est peut-être pas inutile de souligner que les petits Nouveaux Testaments de Segond ont les psaumes en supplément.

La liturgie.

La liturgie a en général une part très réduite dans les programmes. Quand elle y figure, c'est en général sous son aspect matériel et technique. On pourrait citer nombre de manuels qui l'envisagent uniquement ainsi.

La liturgie est action et vie avant d'être un enseignement. Elle a un caractère moins didactique que la Bible, l'enseignement qu'elle contient s'y trouve sous une forme encore moins systématique. Elle est faite pour être vécue.

L'enseignement de la liturgie devrait donc être essentiellement « mystagogique », initiation aux mystères, et par conséquent

conçu en fonction d'une vie liturgique. A ce point de vue, la situation d'un aumônier de lycée qui assure le culte dominical sera évidemment différente de celle d'un aumônier qui ne fait que les cours d'instruction religieuse. Dans le premier cas, l'initiation liturgique sera beaucoup plus facile parce que la liturgie sera vécue par la communauté des lycéens avec l'aumônier. Dans le second cas, c'est évidemment à la paroisse que seront vécus les mystères, mais la préparation ne pourra pas être aussi directe.

Il ne s'agira ici que de l'initiation à l'intelligence des textes et des rites de la liturgie, donc seulement d'une partie de l'initiation liturgique.

On a quelquefois parlé de programmes concentriques basés sur l'année liturgique. Il est certain que l'enseignement religieux doit suivre jusqu'à un certain point le cycle liturgique. Mais cela ne paraît pas possible dans toutes les classes. Toutefois, dans toutes les classes, on peut et il faut revenir sur des thèmes liturgiques. On ne peut pas, par exemple, se contenter d'une explication de la messe donnée en sixième; il est normal qu'on reprenne cette explication quand les élèves ont une plus grande maturité. Ainsi, en première, si on centre l'enseignement sur le thème de l'Église, il faut étudier l'Église comme source de vie, lieu et centre des mystères. Un enseignement sur la liturgie et son sens profond trouvera ici naturellement sa place. Ceci n'est qu'une indication, nous ne croyons pas possible de donner actuellement une vue d'ensemble sur la place que devrait occuper la liturgie dans l'enseignement religieux. Toutefois, trois expériences limitées peuvent donner une certaine orientation à cet enseignement.

L'initiation à la prière liturgique.

Une triple constatation s'impose dans le domaine de la prière :

— les prières habituelles faites au commencement des heures d'instruction religieuse sont terriblement « mécanisées »;

— l'eucologe habituel des élèves — même des chrétiens en général — est d'une pauvreté désolante; on ne peut guère faire réciter collectivement que le *Pater*, l'*Ave*, le *Je crois en Dieu*, quelques « actes » et l'une ou l'autre prière. La répétition perpétuelle de ces mêmes prières explique suffisamment leur mécanisation;

— enfin, il y a une séparation entre la prière du prêtre et la prière des fidèles; des richesses du Bréviaire très peu sont connues du peuple chrétien.

Une solution paraît s'imposer : initier progressivement les élèves aux prières de la liturgie et leur en remettre des textes polycopiés.

La prière de louange et d'action de grâces paraissant la plus délaissée, on a commencé par expliquer le *Gloria* de la messe, puis le *Te Deum*. On a profité ensuite de la lecture des récits de l'enfance dans saint Luc pour expliquer le *Magnificat* et le *Benedictus*. L'explication du *Magnificat* a même fait l'objet d'une composition. Au début, les idées et le style ont paru bizarres, mais au bout de quelques semaines, la plupart des élèves déclarèrent aimer beaucoup ces prières.

Une deuxième étape a consisté à expliquer quelques psaumes parmi les plus simples, principalement les psaumes de louange : Ps. VIII, CXLVIII, CXII et CXLV.

Une nouvelle série fait connaître des psaumes de genres différents, exprimant la confiance en Dieu (Ps. XCX et CXXVII), le repentir (Ps. L), l'action de grâces (Ps. CX et CXXIX), puis les psaumes messianiques (Ps. II et LXXI).

Des hymnes aussi sont prévues pour les différents temps de l'année liturgique : *Vexilla regis*, *Ad regias*, *Veni Creator*.

En initiant les jeunes à huit ou dix textes par année pendant les quatre dernières classes du lycée, voire plus tôt, on les mettrait en contact avec une quarantaine de textes. Ils se familiariseraient avec les différents genres de prières liturgiques et enrichiraient leur vie spirituelle. Au cours des offices liturgiques, ils retrouveraient ces mêmes textes devenus familiers et participeraient d'autant mieux à la prière de l'Église. En même temps, la variété remédierait beaucoup à la mécanisation.

Le choix d'une bonne traduction à la fois fidèle et intelligible est nécessaire. Certes, toute traduction peut être discutée. Rien n'empêche de faire quelques corrections pour rendre la récitation plus facile. Il paraît d'ailleurs indispensable de polycopier ces textes d'abord pour avoir un texte unique pour la classe, ensuite pour éviter aux élèves de s'encombrer de livres plus ou moins volumineux. Une feuille de format commercial pliée en deux est suffisante pour quatre textes et se glisse facilement dans le cahier d'instruction religieuse.

L'étude du Missel.

La participation active à la messe exige ordinairement la possession d'un vrai missel. On a déjà dit ailleurs combien de missels étaient déficients. Il est intéressant de faire prendre conscience aux jeunes du contenu de leur missel personnel.

Dans ce but, on a fait apporter les missels en classe et on a distribué aux élèves un questionnaire assez détaillé à remplir. La partie principale de ce questionnaire portait sur l'ordinaire et le propre de la messe. Des questions supplémentaires concernaient les vêpres, les complies, les extraits du Rituel, le *kyriale*, le calendrier liturgique, les explications, les illustrations, etc. C'est ce travail des élèves qui a permis d'établir en grande partie la liste des missels quotidiens et qui permettra d'établir prochainement peut-être une liste des meilleurs dominicaux.

Le premier résultat de cette étude a été de stimuler le travail. Chaque élève ayant à analyser son missel propre, le travail était essentiellement personnel et actif.

En second lieu les élèves ont fait des découvertes dans le domaine de la liturgie. Plusieurs ignoraient l'existence de préfaces propres, de complies, etc. Des lacunes dans cet ordre de connaissance furent utilement comblées.

Enfin, tout naturellement, chacun arrivait à porter un jugement sur son propre missel, soit par comparaison avec ceux des autres, soit par comparaison aux exigences du questionnaire. Le désir naissait spontanément de se procurer un missel plus complet.

Évidemment, un tel travail reste dans le domaine de la « technique » liturgique. Ce n'est pas une initiation au sens profond, mais c'est au moins un acheminement vers une compréhension et une participation plus complètes.

L'analyse des offices de la semaine sainte.

On devrait chaque année, dans les grandes classes, consacrer quelques heures à analyser le texte d'une messe du dimanche ou d'un jour de fête. Pourquoi ne pas le faire aussi pour les offices de la semaine sainte ? L'expérience prouve que cela est parfaitement possible. Une condition toutefois est nécessaire : il faut avoir des textes. La plupart des missels ne contiennent pas ces offices. La petite édition du Mont-César contenant les offices des trois derniers jours peut rendre très bien ce service.

Peu avant Pâques, on a distribué aux élèves les textes en question et on leur a demandé de se livrer d'abord à un travail personnel : faire le plan de l'office du vendredi saint et résumer en quelques mots l'idée essentielle de chaque partie. Au cours d'une deuxième heure, les résultats de ce travail ont été mis en commun. Puis on a expliqué en détail chacune des lectures ou oraisons, justifiant leur place et faisant des rapprochements avec les

symboles de l'Ancien Testament. Enfin, on a dégagé le sens de la célébration du vendredi saint dans l'année liturgique, surtout en recherchant les textes qui annonçaient déjà la Résurrection.

Il semble qu'on puisse faire chaque année un travail de ce genre : une année on analysera le vendredi saint, une autre année l'office du samedi saint, ou les ténèbres ou les messes de l'octave de Pâques. L'expérience a prouvé que les élèves s'intéressaient beaucoup à ce genre de travail et retenaient très facilement les connaissances acquises par cette méthode. Pour des offices relativement difficiles, cette méthode ne pourra sans doute guère être employée avant la classe de seconde.

Dans ce domaine, il y a encore beaucoup d'expériences fécondes à faire pour vivifier l'enseignement et préparer les jeunes à vivre de la liturgie.

Les rapports entre Bible et liturgie.

S'il est difficile de proposer un programme d'enseignement parfaitement organique, il est du moins facile de mettre en lumière les rapports de la Bible et de la liturgie.

En partant du Missel et en situant les péricopes dans leur contexte, on peut faire revivre tout l'enseignement biblique. C'est d'ailleurs souvent indispensable pour les fragments de psaumes.

Inversement, en partant du texte de la Bible, on aboutit facilement à la liturgie. Comment parler d'Isaïe sans mentionner le *Sanctus* de la messe ou le *Munda cor* ? Comment lire les premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc sans expliquer le cycle de Noël ? L'usage liturgique d'un texte biblique en éclaire presque toujours le sens : les béatitudes sont plus suggestives quand on sait qu'elles sont lues le jour de la Toussaint, les avertissements sur le jeûne prennent tout leur sens si on rappelle qu'on lit cette péricope le mercredi des Cendres. On pourrait multiplier les exemples. Il y a des possibilités quasi indéfinies de passer d'un thème biblique à un thème liturgique et réciproquement.

Il est regrettable que Dom Lefebvre n'ait pas achevé sa *Bible liturgique*. Deux fascicules seulement sont parus. De la création à la mort de Joseph, l'auteur y signale toutes les références textuelles ou idéologiques au Missel, au Bréviaire et au Rituel. Des références marginales renvoient au dogme et à la morale. L'ouvrage complet eût été un précieux instrument de travail, mais le faible succès ne permit pas de l'achever. Il serait cependant fort utile d'avoir une concordance de ce genre pour le texte du Nou-

veau Testament. La table des péricopes liturgiques dans l'ordre du calendrier n'est pas toujours suffisante pour suggérer les rapprochements nécessaires.

*
* *

Au terme de ces réflexions, il faut, pour éviter toute confusion, répéter qu'elles sont fragmentaires. L'enseignement religieux doit être donné encore sous d'autres formes, mais il y aurait grand profit à y intégrer plus qu'on ne le fait ordinairement la Bible et la liturgie.

Est-il besoin d'ajouter que l'enseignement de la liturgie ou un enseignement orienté vers la liturgie ne saurait jamais remplacer la participation active à la liturgie elle-même ? La célébration des mystères est en elle-même une pédagogie et une divine pédagogie. C'est là que retentit véritablement la Parole et que jaillit la Vie.

Louis Kammerer.

P. S. — Au moment de la correction des épreuves, nous prenons connaissance de l'article de M. Joseph Collomb, *L'enseignement religieux dans les établissements d'enseignement secondaire libre*, paru dans *Les Études*, février 1947, pp. 200 à 220. Tout en exprimant des préoccupations semblables aux nôtres, cet article se place à un point de vue plus général. L'auteur y analyse assez longuement les rapports de la culture profane et de la culture chrétienne, les conditions indispensables de l'efficacité de l'enseignement religieux.

La nécessité de présenter le mystère chrétien dans toute sa richesse positive et de le présenter d'une façon concrète est particulièrement soulignée.

La Bible a sa place dans le nécessaire retour aux sources. Sera-t-il permis d'insister pour qu'elle soit lue davantage pour elle-même, plus que « pour illustrer la doctrine et susciter l'activité des élèves » ?

Quant à la liturgie, l'auteur souligne très spécialement sa « valeur d'enseignement et d'efficacité » (p. 217) : « Les classes les plus efficaces d'instruction religieuse sont les cérémonies liturgiques. » Certes, le collège libre et particulièrement l'internat, avec ses inconvénients, présente cet avantage d'être une quasi-paroisse. Il n'en est pas de même — et c'est normal — du lycée sans chapelle. C'est bien là qu'on voit la difficulté qu'il y a à donner un enseignement religieux trop séparé de la participation à la liturgie.

Il faut souhaiter de voir se multiplier les travaux de ce genre, qui contribuent à poser les vrais problèmes de l'enseignement religieux.

L. K.

L'AGE DE LA CONFIRMATION

Il ne s'agit pas de savoir si on peut recevoir le sacrement de confirmation à tout âge, c'est clair. Il n'y a pas d'âge limite. Un adulte, un vieillard qui n'ont pas été confirmés dans leur jeunesse peuvent toujours recevoir ce sacrement. Les confirmations d'adultes ne sont pas rares.

Ce dont il s'agit ici, c'est de savoir quel est l'âge normal de la réception de ce sacrement, à quel âge il convient d'être confirmé.

La réponse n'est pas laissée à l'arbitraire de chacun. L'Église est une société organisée, hiérarchique, avec ses règlements, ses lois, son code.

C'est donc à elle qu'il faut s'adresser pour avoir la réponse.

Celle-ci est donnée par le texte suivant du code de droit canonique : « *Licet sacramenti confirmationis administratio convenienter in Ecclesia Latina differatur ad septimum circiter aetatis annum, nihilominus etiam antea conferri potest* » (can. 788).

De ce texte, il ressort que les enfants au-dessous de sept ans peuvent être confirmés, et le code précise même les cas où cela pourrait se faire, danger de mort ou autre motif grave laissé au jugement du ministre.

En effet, pour recevoir la confirmation validement, licitement et avec fruit, il suffit d'être baptisé, d'être en état de grâce et, si on a l'âge de raison, d'être suffisamment instruit (can. 786). L'incise « *si usu rationis polleat* » montre qu'on peut être confirmé avant l'âge de raison.

Mais, du même texte, il ressort aussi nettement que, dans l'Église latine, l'usage est d'attendre, pour confirmer un enfant, qu'il ait sept ans environ, et cet usage est qualifié de convenable.

Notons que, pour la confirmation, le code précise l'âge (sept ans environ) tandis que, pour la première communion, il ne le précise pas, mais il exige une science et une préparation suffisantes que l'âge de raison n'apporte pas nécessairement; la preuve en est que le curé doit s'assurer, même par un examen, s'il le juge opportun, que les conditions sont remplies (can. 854). Les

conditions à remplir pour la première communion sont plus nombreuses et plus strictes qu'elles ne le sont pour la confirmation.

Une minute de réflexion fait comprendre pourquoi et le bien-fondé de cette différence.

Le texte du code est donc clair : l'âge normal de la réception du sacrement de confirmation se fixe aux environs de sept ans.

*
* *

Un autre texte précise l'ordre dans lequel doivent être reçus les trois sacrements qui constituent l'initiation chrétienne.

Le premier est le baptême, sur ce point aucune discussion. Quel doit être le second ? L'eucharistie ou la confirmation ? En d'autres termes, doit-on être confirmé avant de communier ou peut-on communier avant d'être confirmé ?

Ce que nous avons dit laisse supposer la réponse de l'Église et, même en l'absence de toute décision, nous conclurions légitimement pour l'ordre suivant : baptême, confirmation, eucharistie. C'est d'ailleurs l'ordre où ces sacrements sont étudiés dans le catéchisme du concile de Trente, ordre qui se retrouve dans le code de droit canonique.

Tout doute est écarté par une instruction, en date du 30 juin 1932, émanant de la Sacrée Congrégation de la discipline des sacrements. Cette Congrégation déclare notamment : « *Equidem opportunum esse et conformius naturae et effectibus sacramenti confirmationis, pueros ad sacram Mensam prima vice non accedere nisi post receptum confirmationis sacramentum, quod est veluti complementum baptismatis et in quo datur plenitudo Spiritus Sancti; non tamen iidem censendi sunt prohiberi quominus ad eamdem Mensam prius admittantur, si ad annos discretionis pervenerint, quamvis confirmationis sacramentum antea accipere non potuerunt.* »

Cette réponse supprime toute hésitation; l'ordre normal de réception des sacrements est le suivant : baptême, confirmation, eucharistie. En cas d'impossibilité (*non potuerunt*), on peut intervertir l'ordre des deux derniers et on arrive à : baptême, eucharistie, confirmation. Mais ce n'est qu'un pis-aller.

*
* *

Il est bon maintenant de nous demander pourquoi il en est ainsi.

Nous trouvons des raisons d'ordre historique et des raisons d'ordre théologique et moral. A vrai dire, ces deux ordres de raisons sont intimement liés, et c'est seulement pour plus de clarté que nous les exposerons séparément.

Au cours des premiers siècles de l'Église, la confirmation suivait immédiatement le baptême et précédait l'eucharistie dans la cérémonie solennelle de l'initiation chrétienne. Cette pratique se conserva universellement jusqu'aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, et on réagissait encore au XIII^e^ siècle — sporadiquement, il est vrai — contre la pratique contraire qui tendait à s'implanter. En 1240, un concile particulier ordonne aux parents, sous peine de se voir interdire l'entrée de l'église, de présenter à la confirmation leurs enfants dans l'année même de leur naissance. En 1287, un synode admet un délai de trois ans et enjoint aux parents qui dépassent cette limite de jeûner au pain et à l'eau chaque vendredi, jusqu'à ce que leurs enfants soient confirmés.

Ce ne furent que des décisions particulières; la tendance qui prévalut dans l'Église latine fut de reculer l'admission à la confirmation jusqu'à l'âge de sept ans; c'est cette coutume qui a été codifiée en 1917 et est devenue loi de l'Église. Un délai plus long n'a jamais correspondu au désir ni aux vues de celle-ci.

L'Église est sage et nous comprendrons sa sagesse si nous cherchons quelles raisons théologiques et morales elle a de penser et de légiférer comme elle le fait.

*
* *

Tous les théologiens sont d'accord sur le principe suivant : la confirmation est le complément du baptême. Ces deux sacrements vont ensemble. Le baptême introduit le catéchumène dans l'Église, lui communique la vie surnaturelle; la confirmation confère au baptisé la plénitude de cette même vie. Le baptême est une ébauche, un commencement, un début; la confirmation complète, consomme, parfait.

L'enfant reçoit au baptême et par le baptême l'essentiel, le minimum de ce qu'il lui faut pour aller au ciel : le caractère baptismal et la grâce sanctifiante. Tant qu'il n'a pas l'âge de raison, il n'a pas de vie personnelle consciente, pas de liberté en exercice. Il est incapable de subir une tentation, de faire un péché, de produire un acte de vertu. Le bagage de grâce qu'il a reçu au baptême suffit à sa vie inconsciente. On pourrait dire d'une certaine manière que le baptême est le sacrement de la vie inconsciente.

Mais l'enfant atteint l'âge de raison, il devient adulte (quand on parle du baptême, le code prend soin de nous avertir qu'il appelle adultes ceux qui ont l'âge de raison). Sa vie personnelle consciente commence, il discerne le bien du mal, il doit choisir entre l'un et l'autre, il ne fera ce choix qu'avec difficulté parce que ses passions naissent; il connaîtra la tentation et sera porté au péché; il sera attiré par la vertu et se sentira faible devant les efforts qu'elle demande.

C'est à ce moment précis que l'Église, dans sa maternelle tendresse, lui offre un nouveau sacrement, le sacrement des adultes, la confirmation. Elle sait que le baptême ne suffit plus, qu'il faut de nouvelles forces, de nouvelles grâces et même un nouveau caractère sacramentel. C'est tout cela que donne la confirmation; elle est le sacrement de la vie consciente[1].

Il peut paraître exagéré de dire qu'un enfant soutient des combats tels qu'il a besoin d'un sacrement spécal pour en triompher; mais nous savons que tout est relatif, qu'il peut y avoir des drames de conscience dans une âme d'enfant, et que l'héroïsme, un héroïsme à leur mesure, leur est parfois nécessaire.

*
* *

La confirmation est le sacrement de la persévérance. A quel moment commence la persévérance ? A la fin des années du catéchisme obligatoire ? Au moment où l'on entre dans le catéchisme dit « de persévérance » ? Non, mais au moment où commence la vie consciente, car il s'agit de la persévérance dans la vie de la grâce, de la fidélité au baptême; cette persévérance est la seule vraie, elle est la profonde persévérance, la persévérance première. L'Église le sait et place la confirmation au seuil de cette persévérance. Attendre, c'est risquer de creuser un trou, de faire un vide dans la persévérance, c'est proprement risquer de supprimer la persévérance. Car il n'y a qu'une persévérance; quand elle manque il n'y a plus que des conversions.

Si on diffère la confirmation, pendant plusieurs années l'âme de l'enfant réclame les secours plus grands qui lui sont néces-

1. Nous trouvons un précieux *confirmatur* de ce que nous avançons dans la *Semaine religieuse* du Puy-en-Velay (2 octobre 1942), où nous lisons, dans un résumé des entretiens de Mgr l'Évêque à ses prêtres en retraite : « La confirmation n'est pas le sacrement de clôture de l'instruction catéchistique, mais le sacrement de l'âge de raison, dont la grâce propre doit aider l'enfant « de l'intérieur » pendant le temps de sa première formation chrétienne ».

saires et ne les reçoit pas, faute du sacrement qui devait précisément lui apporter un surcroît de forces. Elle lutte en étant sous-alimentée. La lutte est inégale, la foi s'amenuise chez l'enfant et quand on lui propose le sacrement de confirmation, vers douze ou treize ans, il est souvent trop tard, le mal est fait.

Pour combien d'enfants qui ont attendu trop longetmps, la confirmation n'est-elle qu'une cérémonie et non la réception d'un sacrement ? Quand ils sont plus jeunes au contraire, ils viennent au sacrement avec toute la ferveur d'une âme fraîche, encore tout humide de l'ablution baptismale; ils n'ont pas connu le mal, le doute ne les a pas effleurés et leur foi est simple et totale.

Et qu'on ne dise pas que si on administrait le sacrement de confirmation vers sept ans, on mettrait les enfants en tentation de ne plus venir au catéchisme, puisque le rôle du sacrement est exactement d'assurer leur persévérance ? Ce serait exprimer un doute sur l'efficacité des sacrements [2].

D'ailleurs, n'a-t-on pas formulé des craintes de ce genre au moment du décret de Pie X sur la communion des enfants ? Or il semble que l'Action catholique, qui s'est épanouie une trentaine d'années après le décret, a trouvé ses apôtres surtout parmi ceux qui ont été habitués dès leur jeune âge à se nourrir fréquemment de l'Eucharistie.

N'a-t-on pas dès lors le droit d'espérer que l'administration du sacrement de confirmation en son temps normal nous donnerait des chrétiens encore plus virils, encore plus apôtres ?

Ch. Bouzerand,
curé-doyen de Montbard.

2. A la source citée ci-dessus, nous trouvons encore : « A ceux qui objecteraient que les enfants ne viendront plus, dans ces conditions, au catéchisme de renouvellement, Monseigneur répond que nous n'avons pas le droit de détourner un sacrement de la fin pour laquelle il a été institué. Or Notre-Seigneur n'a pas institué la confirmation pour servir en quelque sorte de prime à la persévérance catéchistique, mais pour aider les enfants dès les premiers temps de leur formation chrétienne par le travail intérieur du Saint-Esprit avec la plénitude de ses dons. »

L'AGE DE LA PROFESSION DE FOI SOLENNELLE

A la suite du récent Synode diocésain de Paris, S. Ém. le cardinal Suhard a ordonné que désormais les enfants seront admis à faire *la profession de foi solennelle* dans l'année où ils atteindront l'âge de douze ans. En conséquence, les trois années obligatoires de catéchisme seront distribuées de la façon suivante : une première année (9-10 ans), au terme de laquelle les enfants devront normalement avoir reçu le sacrement de l'eucharistie; une seconde année (10-11 ans), dont le point culminant sera la collation du sacrement de confirmation; la dernière année (11-12 ans) couronnera l'instruction élémentaire des catéchismes par la cérémonie de la profession de foi solennelle, comportant l'apparat traditionnel, notamment en ce qui concerne le port du brassard ou du vêtement blanc.

Les avantages de cette mesure, qui ne fait, au vrai, qu'aligner les règlements du diocèse de Paris sur ceux de la plupart des diocèses de France, sont manifestes.

Observons au passage qu'elle implique la suppression d'une terminologie défectueuse. On ne parlera plus de la première communion (privée) et de la (première) communion solennelle. Une seule communion a droit au nom de première, et dans les familles chrétiennes les enfants y sont préparés le plus tôt possible. Que signifie après cela l'expression de communion solennelle ? Dorénavant l'accent de la cérémonie si chère aux habitudes françaises portera sur ce qui en constitue l'intérêt et la portée : la profession de foi chrétienne. En outre, parmi les enfants qui y prendront part, on n'aura plus à distinguer entre ceux qui communiaient depuis pusieurs années et ceux qui allaient recevoir l'eucharistie pour la première fois : tous, à l'avenir, seront des familiers de la sainte Table.

Cependant la décision du cardinal-archevêque se justifie en elle-même pour des raisons majeures.

1° Elle donne plus de valeur à la profession de foi, par laquelle l'enfant prend à son compte les promesses faites en son nom au moment de son baptême et déclare publiquement sa ferme résolution de s'attacher à Jésus-Christ pour toujours.

On conviendra sans peine qu'un acte de cette gravité dépasse, en règle générale, la bonne volonté, si sincère soit-elle, d'enfants de dix ou de neuf ans. Or l'on sait que, en ces vingt dernières années, des enfants, spécialement dans les établissements d'enseignement officiel, et même libre, trouvaient le moyen de prendre part à la « communion solennelle » à un âge aussi précoce.

Il serait normal que la profession de foi coïncidât pour l'enfant avec son entrée dans l'adolescence. Son adhésion volontaire aux exigences du christianisme ne requiert-elle pas qu'il ait fait les premières expériences des difficultés de la loi chrétienne ? Lorsqu'il aura éprouvé déjà la monotonie des prières quotidiennes et des exercices religieux, contre quoi il devra se mettre en garde, lorsqu'il aura senti en lui les poussées violentes de l'égoïsme et les récriminations des passions naissantes, lorsqu'il aura reconnu que faire profession de christianisme, c'est se séparer du grand nombre pour appartenir à une minorité, alors il possédera une conscience plus claire des engagements qu'il est invité à prendre, il saura qu'on ne s'attache à Jésus-Christ qu'au prix de renoncements coûteux, mais aussi il s'attachera d'autant plus à sa foi qu'il aura commencé de souffrir pour elle.

Si d'autres considérations dont nous parlerons plus loin n'entraient pas en ligne de compte, l'âge de la profession de foi serait, en toute vérité, celui de la puberté. A défaut, c'est une réelle amélioration de n'admettre à cet engagement que des enfants de douze ans au moins.

2° D'autre part, la profession de foi suppose une connaissance réfléchie des vérités du christianisme. Régulièrement, l'instruction religieuse du jeune chrétien devrait débuter avec son instruction profane et se poursuivre jusqu'à la fin de sa scolarité. Or, s'il en est ainsi dans les maisons d'éducation chrétienne, pour les élèves catholiques des autres établissements ce qui devrait être la loi commune est l'exception. En ce qui regarde particulièrement les enfants des écoles primaires, à moins qu'ils ne fréquentent une œuvre postscolaire catholique, tout l'enseignement religieux qu'ils recevront en toute leur vie se réduit aux trois années obligatoires de catéchisme. Assurément, un enfant très jeune peut *apprendre* de mémoire les formules catéchistiques; il n'en est pas moins vrai qu'il les *comprendra* mieux et en *retiendra* mieux la signification lorsque son esprit aura acquis un peu plus de maturité.

Aussi était-il souhaitable que les trois brèves années indispensables de catéchisme, qui seront le seul bagage religieux de la majorité des petits catholiques de notre pays, leur fussent procurées entre dix et douze ans, plutôt qu'entre huit et dix ans.

3° De plus, éducateurs et parents chrétiens se sont plaints souvent que, dans les habitudes actuelles, à Paris du moins, la réception du sacrement de confirmation passe généralement inaperçue, au point de paraître sacrifiée. Tout l'intérêt étant concentré sur la communion et la rénovation des vœux du baptême, la confirmation, bien que rehaussée par le ministère de l'évêque, semblait n'avoir qu'une valeur secondaire. Maintenant, il n'en sera plus ainsi. La confirmation, reçue pendant la seconde année de catéchisme, sera plus facilement mise en relief et pourra être préparée plus directement.

4° Enfin, la nouvelle discipline obvie à un dernier inconvénient qui atteignait un grand nombre des enfants recevant en tout et pour tout trois années d'enseignement religieux. Je songe à ceux qui jusqu'alors s'approchaient pour la première fois de la sainte Table le matin de la « communion solennelle », et à qui il était impossible de donner ensuite une formation eucharistique progressive. Nos jeunes néophytes n'auront plus à souffrir de cette lacune, puisqu'ils commenceront à communier, au plus tard, à la fin de leur première année d'études religieuses. Les catéchistes auront deux ans pour les initier à une piété eucharistique éclairée et solide.

Nous devons nous louer sans réserve de la réforme annoncée. Elle a soulevé cependant des objections que nous croyons utile d'examiner.

a) L'une émane de curés excellents qui craignent que, dans des milieux populaires peu religieux, ce changement ne mécontente certains parents et que ceux-ci refusent que leur enfant « fasse sa communion ». Ce cas se produira malheureusement sans doute, et l'on doit le déplorer. Mais faut-il, pour éviter cette conséquence fâcheuse, renoncer à une mesure qui par ailleurs constitue un indéniable progrès ? Déjà, lorsque S. Ém. le cardinal Suhard ajouta une troisième année obligatoire de catéchisme, il se trouva des parents pour protester contre cette « aggravation » et décider que dans ces conditions leur enfant n'irait pas au catéchisme. Aujourd'hui, les nouveaux règlements sont connus et acceptés. On sait et l'on admet que l'enfant doit suivre trois ans de catéchisme. N'en ira-t-il pas de même pour la présente réforme ?

b) Une objection plus sérieuse, à première vue, est tirée du fait que les élèves des écoles primaires devront faire la profession

de foi dans l'année même où ils auront à préparer l'examen du certificat d'études. Le travail plus considérable qui leur est alors imposé à l'école ne va-t-il pas nuire à l'instruction religieuse qui se trouve elle-même plus chargée ? Ne seront-ils pas distraits de l'acte religieux dont nous tenons à souligner l'importance à leurs yeux ? Pourra-t-on seulement loger la retraite préparatoire de trois jours, presque à la veille de l'examen ?

Nous pensons sincèrement qu'on exagère ici les difficultés. D'abord, rien ne s'oppose à ce que la cérémonie de profession de foi ait lieu dans les semaines qui suivront l'examen du certificat, quand les élèves seront délivrés de tout souci scolaire. De plus, pourquoi charger nécessairement l'instruction religieuse de cette troisième année ? Ne pourra-t-on pas, au contraire, demander le gros effort de mémoire durant la seconde année, à l'enfant qui aura ses onze ans ? (C'est à cet âge que jusqu'ici il suivait deux séances de catéchisme par semaine.) Ce travail étant accompli en seconde année, l'année de la profession de foi sera une année de revision et d'approfondissement, en même temps que de formation spirituelle.

La nouvelle règlementation ne semble donc pas devoir se heurter à des obstacles insurmontables. En revanche, elle pourrait rencontrer une difficuté d'exécution, beaucoup plus grave à mon sens, dans une phrase de l'ordonnance qui l'a promulguée et que publiait la *Semaine religieuse* du 7 septembre 1946.

Une exception est prévue, en effet, pour les élèves des établissements secondaires, où l'année de la profession de foi sera celle de la *sixième*. Le contexte de l'ordonnance peut laisser entendre que cette mesure est transitoire : je relève néanmoins un « désormais », qui donne lieu de supposer qu'il s'agit d'une disposition définitive.

Dans ce dernier cas, nous n'hésitons pas à dire que la décision épiscopale nous apparaîtrait vouée à un échec certain. Les élèves de sixième ont en principe onze ans, mais très souvent ils ont dix ans à peine commencés. Par suite, de *deux enfants habitant le même immeuble*, l'un fera sa profession de foi dans la chapelle de son collège, à neuf ans et demi; l'autre ne la pourrait faire qu'à douze ans, parce qu'il fréquente une école primaire et suit les catéchismes de sa paroisse. C'est intentionnellement que j'ai usé du conditionnel, car on doit tenir pour assuré que l'hypothèse ne se réalisera pas. La mentalité française ne consentira jamais à ce qu'il y ait une inégalité de traitement entre l'enfant du riche et celui de l'artisan. (Notez que, dans une telle conjoncture, je tiendrais pour défavorisé, non pas l'enfant pauvre, mais l'enfant riche admis à la profession de foi beaucoup trop tôt. Mais

je ne suis pas assez naïf pour penser que la réaction du public ne serait pas toute différente.) C'est alors qu'on verrait se dresser la colère des parents de l'élève de l'école primaire et qu'il faudrait redouter que cet enfant fût, en manière de représailles, privé de suivre les catéchismes.

Et dans quelle position cette inégalité, effectivement criante, placerait-elle le curé ? Exigera-t-il rigoureusement l'application du règlement diocésain, qui, dans l'espèce, ne « frapperait » que la paroisse et dévaloriserait les catéchismes paroissiaux; ou bien ne fera-t-il pas plutôt fléchir la lettre du décret, qui deviendra rapidement lettre morte ? Quelqu'un voudra-t-il lui jeter la pierre ? Tenons compte du fait que dans trop de familles catholiques (de naissance et d'habitude), le souci prédominant est de débarrasser l'enfant le plus tôt possible des leçons de catéchisme. État d'esprit lamentable, à coup sûr, et contre lequel la nouvelle prescription tend à réagir. Mais elle ne le pourra efficacement que si elle s'applique à tous les enfants et ne comporte pas, ce qui a tout l'air d'être un privilège en faveur (si l'on ose dire) des familles de condition plus aisée. Il n'en est rien en fait, puisque l'ordonnance stipule que l'exception est accordée en raison de « l'impossibilité d'appliquer de façon uniforme la prescription de la communion solennelle à douze ans ».

Peut-on toutefois remédier à une clause qui introduit le ver dans le fruit ? Il convient de distinguer entre les lycées ou collèges de l'État et les maisons d'éducation chrétienne.

Dans les premiers, on comprend que la fixation des horaires contraigne l'administration à grouper dans une même classe les élèves qu'on continue d'appeler « les premiers communiants ». Les aumôniers doivent s'incliner devant la nécessité. Mais pourquoi la classe choisie est-elle la sixième, et non la *cinquième* ? Les élèves de cinquième seraient-ils à ce point surchargés de travail que leur programme ne puisse supporter l'interruption de la semaine consacrée à la retraite ? Qu'on me permette de sourire. Je n'étais ni un aigle ni un cancre et j'ai fait ma « première communion » en cinquième : je n'ai pas le souvenir que mes études en aient souffert. Je prends la liberté de suggérer que c'est dans ce sens que la solution doit être cherchée, amiablement sans doute, mais très activement.

Et je me tourne respectueusement vers les directeurs de nos établissements d'enseignement libre. Obligés de se conformer aux programmes officiels sur tous les autres points, du moins peuvent-ils manifester leur « liberté » dans le domaine spirituel. Dans ces maisons l'enseignement religieux est donné aux élèves de toutes les classes, la question des trois années de catéchisme ne

s'y pose heureusement pas, et l'administration peut à son gré régler l'emploi du temps et les horaires. Dès lors, rien n'empêche, semble-t-il, que les directeurs de nos collèges et les directrices de nos pensionnats décident que leurs élèves, ayant fait leur première communion en neuvième ou en huitième, feront leur profession de foi en cinquième, voire en quatrième (pourquoi pas ?), quand ils sont sur le seuil de l'adolescence.

N'appartient-il pas aux maîtres chrétiens d'entrer les premiers dans les vues de l'autorité ecclésiastique ? Ne doivent-ils pas se tenir à l'avant-garde de la chrétienté, au lieu d'emboîter le pas à ceux qui ont hâte d'en finir avec les cérémonies religieuses de l'enfance ? Qu'ils veuillent bien mesurer la répercussion qu'exercerait leur exemple en cette matière. Lorsqu'il sera de notoriété publique que les élèves des Pères, des collèges diocésains et des pensionnats religieux font la profession de foi à douze ou à treize ans, ils auront déterminé un courant qui entraînera peu à peu les autres familles catholiques.

Car, voyons les choses telles qu'elles sont, la décision de S. Ém. le cardinal Suhard rentre dans la préoccupation constante de notre archevêque de créer de plus en plus un climat de chrétienté parmi les fidèles. Cela même doit nous la faire apprécier et inviter tous les catholiques du diocèse à s'y conformer joyeusement.

G. Chevrot,
curé de Saint-François-Xavier.

L'ANNEE DU BAPTEME AU DIOCESE DE LIMOGES

Le diocèse de Limoges a mené, durant les deux dernières années, une forte campagne sur la messe. Toutes les prédications, en chaque paroisse, devaient porter sur le Saint Sacrifice, son sens, sa valeur et sa liturgie, en même temps que des activités nombreuses étaient suggérées pour intéresser les fidèles à l'action pastorale et les y faire participer.

En 1946-1947, le sujet proposé est le Baptême.

Certes, on peut discuter sur la valeur et l'opportunité de ces thèmes uniformes de prédication. Le pasteur zélé et qui connaît ses ouailles doit savoir « ce qu'elles peuvent porter » et par quels cheminements il pourra les atteindre, tout autant que les conduire. Au congrès de Saint-Flour, tel prêtre prétendait ne pouvoir pas « parler sur la messe » parce que le plan de l'année imposait la morale; et tout récemment, en une importante réunion ecclésiastique, un curé se faisait le défenseur de la... « liberté de parole » qui permet seule, selon lui, de doser, dans une paroisse vivante (avec ses zones différentes de pratique et de périphérie), un apostolat efficace et réceptible. D'autres peut-être verront d'un œil chagrin ce qu'ils prendront pour une contrainte.

Mais le premier responsable de l'apostolat n'est pas le curé dans sa paroisse; il en est l'instrument — mais non le fonctionnaire — aussi docile que personnel : la part immense lui reste tout entière de monnayer, de diffuser, de vivifier et de rendre acceptable ce qu'aura jugé bon de faire l'apôtre vrai du diocèse : l'évêque. Or, dans le cas de Limoges, S. Exc. Mgr Rastouil avait sans doute quelques raisons de demander cette « année du baptême ».

Raisons d'ordre général, peut-être, pour faciliter à ses prêtres surchargés de travail, de préoccupations et d'isolement, leur tâche pastorale en les orientant tous ensemble vers un effort commun et en leur fournissant au mieux des jalons pour leur ministère.

Raisons d'ordre local aussi : tant d'enfants ne sont plus baptisés, en certaines contrées déchristianisées du diocèse, tant d'autres le sont avec un tel retard et une si grave méconnaissance du sacrement, tant de chrétiens ne le sont que de nom qui « ne savent pas leur baptême », qu'il pouvait apparaître urgent de faire campagne sur ce sujet.

Mais aussi raison d'expérience : « *Il y a deux ans, Nous interrompions le cours des instructions dominicales sur le Dogme, la Morale et les Sacrements et Nous décidions que désormais un sujet choisi parmi les plus importants et les plus pratiques deviendrait, pour l'année en cours,* centre d'intérêt, *au point que l'activité paroissiale serait centrée sur cette idée, ce dogme, ce principe, cette réalité. A ce sujet, à cette idée se rapporteraient les prônes, des leçons de choses, des séances, des causeries et même des cérémonies et des journées.* Partout où elle a été appliquée, cette méthode a donné de bons résultats[1]. » De fait, les deux années sur la messe, là où elles ont été menées avec intelligence et zèle, semblent bien avoir produit du fruit : les messes sont devenues plus prenantes, mieux participées, mieux célébrées peut-être, parce que mieux comprises et mieux vécues.

Raison d'opportunité enfin, ou pour mieux dire : de circonstances. Tous les sept ans, le Limousin connaît des fêtes très spéciales — *les Ostensions* — au cours desquelles les reliques des saints du pays sont exposées, *montrées* au public, sorties en procession, donnant lieu à des manifestations populaires où s'allient la vraie foi, une dévotion sincère... et un peu de paganisme ou de curiosité profane. Il n'empêche que les foules se pressent autour des reliques pour prier les saints qui les ont animées, « *comme si ces saints eux-mêmes revenaient parmi nous* ». Or, les Ostensions de 1946 marquent, à peu de chose près, le 950e anniversaire d'un miracle célèbre opéré par une procession exceptionnelle de la châsse de saint Martial qui, seule, put conjurer le fléau d'une peste sournoise qui ravageait Limoges et cessa sur le passage même des reliques de l'apôtre d'Aquitaine.

Aussi, tant pour célébrer cet anniversaire que pour donner aux Ostensions une note plus missionnaire, Mgr l'Évêque de Limoges eut-il l'idée d'organiser le *Grand Retour de saint Martial.* Précédée d'équipes de missionnaires (quarante au total, Dominicains et Oblats de Marie), la châsse de saint Martial, à partir du 14 avril et durant sept semaines, va parcourir les deux départements de Haute-Vienne et de Creuse et visiter plus de deux cents paroisses, où auront lieu des cérémonies solennelles et uniques dans les

1. Lettre épiscopale de Mgr l'évêque de Limoges annonçant l'Année sur le Baptême (*Semaine Religieuse* du 4 octobre 1946).

annales du diocèse. Pourquoi ? Pour redire au peuple, qui l'a trop oublié, le message de Martial qui n'est autre que l'Évangile; pour provoquer, à l'occasion de ce retour, un vrai retour en chrétienté, comme jadis Martial renversa les idoles et fit que le Limousin païen méritât le nom de « Terre des saints ». Et cela parce que le premier évêque de Limoges « enseignait et baptisait ». C'est *par le baptême* apporté par Martial que le Limousin est devenu chrétien; le « retour de saint Martial » doit ramener au baptême ceux qui l'ignorent, en faire mieux vivre ceux qui l'oublient. *L'Année du Grand Retour* devient naturellement *l'Année sur le Baptême*.

*
* *

Une brochure, destinée uniquement au clergé, a jeté les bases de l'action à mener [2], comme deux autres, les années précédentes, avaient orienté l'activité pastorale sur la messe. Il ne s'agit point, loin de là, d'un Traité du baptême, ni même d'un plan doctrinal complet; mais de suggestions, d'orientations, de schémas laissant toute franchise au travail personnel :

— *Suggestions pour la prédication*, arbitrairement scindée en trois trimestres, respectivement orientés vers : *a*) la Liturgie du baptême, afin de partir en premier lieu du concret; *b*) Baptême et vie chrétienne, pour aboutir à la doctrine; *c*) le Baptême dans la cité, coïncidant avec le « Retour de saint Martial », ou le prolongeant.

— *Suggestions de travaux et Cercles d'études*, avec des plans et des questionnaires pour enfants, adolescents et adultes.

— *Suggestions de démonstrations pratiques* destinées à « faire voir » les objets qui servent au baptême ou à dérouler en public les cérémonies elles-mêmes, commentées et traduites.

— *Suggestions de quelques industries*, à partir d'expériences tentées ici ou là pour préparer les baptêmes, rappeler aux parrains et marraines leurs devoirs, faire renaître le culte du baptême en ses anniversaires ou aux fêtes qui l'évoquent, etc...

— *Suggestions de lectures*, enfin, par une bibliographie sommaire, reprise et mise à jour par la *Semaine Religieuse*.

Dans le domaine de la liturgie — et de la para-liturgie — l'action s'est épanouie. Par des essais d'administration plus solennelle du sacrement, par des feuillets ou des livrets remis à chaque assistant dans certaines paroisses, par des commentaires et des traductions données au cours de la cérémonie, par la présence

2. Au *Centre de Documentation catholique*, 15, rue François-Chénieux, Limoges.

d'un *lecteur* — qui est plutôt un guide — faisant suivre les gens en expliquant d'un mot le sens des gestes et des prières du prêtre, par la remise en état (et le désencombrement) du baptistère lui-même et des accessoires (urcéoles, custodes à sel, coquille saint-Jacques...) le baptême a semblé à plus d'un « être quelque chose d'important »; sans parler que, par ordonnance épiscopale, la sonnerie des cloches n'est plus autorisée que si le sacrement est administré avant un délai d'un mois. Et la semaine sainte verra, sans doute, en telle ou telle paroisse, des évocations populaires de l'office du samedi saint, tout rempli de doctrine et de liturgie baptismales.

Pour ceux que n'atteignent ni prédication ni cérémonies, les bulletins paroissiaux, dont le nombre grandit chaque jour dans le diocèse, se sont donné pour tâche d'orchestrer cette année du baptême. Et de porter en chaque foyer un rappel — ou, pour beaucoup, le premier enseignement — des vérités de base relatives au sacrement. En des articles alertes et très concrets, certains points pratiques ont été ainsi mis sous les yeux de tous.

Mais il est permis de penser que le travail le plus efficace se fera bien à l'occasion du Grand Retour de saint Martial. Dans sa première lettre pastorale de Carême[3], Mgr l'évêque de Limoges demande que soit lancée partout une campagne pour « les baptêmes du grand retour ». Rappelant que Martial « *nous a apporté le baptême de Jésus-Christ* » et redisant combien « *le baptême est un bienfait immense* », Son Excellence demande un travail de prospection destiné à « *découvrir les familles qui ont des non-baptisés* », et à « *les engager à profiter du Grand Retour pour faire baptiser ces chers petits afin qu'ils soient chrétiens comme leurs parents, leurs grands-parents et leurs aïeux* ». Ce qui pourra donner lieu à des cérémonies plus profitables à tous si de tels baptêmes sont donnés devant une importante assemblée paroissiale ou au cours des trois jours de mission qui précéderont et prépareront, en chaque paroisse visitée, l'arrivée des reliques. Et s'il s'agissait d'adultes (ou d'adolescents), ils recevraient la confirmation au cours de la cérémonie du Grand Retour que présidera partout l'Évêque, et pourraient même y faire leur première communion puisque, par privilège du Saint-Père, la messe sera célébrée partout, même l'après-midi ou dans la soirée.

*
* *

L'Année du Baptême est en son cours. Il est donc bien trop tôt

3. *Semaine religieuse* du 21 février 1947.

pour entrevoir des résultats. Au reste, on ne va pas si vite en pareille besogne. Toute une pente est à remonter, qui demandera des années, une génération peut-être, ou plusieurs; ce qui impose donc qu'on s'y attaque sans retard. Et puis on ne travaille pas dans cette unique perspective : *alius est qui seminat...*

Il semble pourtant que le baptême, comme « centre d'intérêt », ne connaisse pas la faveur qu'avait connue la messe. Le Rituel est sans doute plus ignoré que le Missel, et certains prêtres avouent d'eux-mêmes se sentir moins à l'aise pour en parler qu'ils n'avaient été pour traiter du saint Sacrifice. Peut-être le sujet paraît-il plus abstrait, moins « explicable », se prêtant moins bien à des démonstrations visibles, plus pénible à faire saisir dans sa structure liturgique, exigeant un plus gros effort d'étude personnelle et de méditation pour y découvrir la source de la vie divine et la faire goûter à des « fidèles » qui n'en vivent pas.

Quant aux fidèles, ils gardent probablement trop vive l'idée que la religion est d'abord un culte et non point une vie; pour ceux qui assistaient à la messe, il était intéressant de savoir ce qu'ils venaient y faire, alors qu'ils ont visiblement un bien moindre souci de « traduire leur baptême » dont ils ne se souviennent plus; et pour ceux qui ne mettent pas les pieds à l'église, leur faire comprendre que ce qu'ils prennent pour une formalité est une renaissance, exigera du temps et du travail.

Faudra-t-il, comme pour la messe, une *deuxième* année du Baptême ?

André Goubely.

LA PREDICATION LITURGIQUE

Session de prédicateurs liturgiques organisée à Vanves les 10, 11 et 12 septembre 1946 par le C.P.L.

Une soixantaine de prédicateurs avaient répondu à notre appel. Si l'on a pu regretter l'absence de certains Ordres spécialement adonnés à la prédication, mais dont les membres se trouvaient depuis longtemps empêchés, il faut reconnaître que le nombre et la variété des prédicateurs présents ont constitué un vrai succès. Dominicains en majorité (ne sont-ils pas, par définition, des « frères prêcheurs » ?), Bénédictins, Franciscains, Capucins, Prémontrés, Oblats de Marie-Immaculée, etc., Missionnaires diocésains, venus de toute la France, se mêlaient à d'assez nombreux curés qui s'étaient timidement présentés et que nous avons accueillis à bras ouverts : le curé n'est-il pas le premier « prédicateur liturgique » de sa paroisse ?

Les sessions ordinaires du C.P.L. (il s'agit ici des sessions restreintes de travail dont La Maison-Dieu *ne rend pas toujours compte) ne comportent que des spécialistes de la liturgie, de l'histoire ou de la pastorale, qui travaillent en commun. La physionomie de cette session était un peu différente. La prédication liturgique est encore assez peu pratiquée. A côté de quelques prédicateurs déjà rompus à cet apostolat (M. l'abbé Aubertin, les RR. PP. Servel, O.M.I., Chéry, Roguet, Pichard, O.P., Dom Urbain Sérès, O.S.B.) et qui firent part de leurs expériences, la plupart des assistants étaient attirés par le désir de s'instruire avant de se lancer dans un apostolat dont ils pressentent tout l'intérêt, mais qui était nouveau pour eux.*

Quoi qu'il en soit de cette différence, on a retrouvé ici l'atmosphère déjà traditionnelle des réunions du C.P.L. : fraternelle et simple cordialité dans les « temps libres » et autour de la table toujours si bien servie par les bénédictines du Prieuré Sainte-Bathilde; prière alerte et recueillie pour le chant des petites heures sur le lieu des séances et pour le chant des vêpres alternées avec les religieuses dans l'église du Prieuré.

PREMIÈRE JOURNÉE

Objectif de la session

par le R. P. Roguet

Les objectifs visés par cette session sont très modestes.

1° Nous voulons *nous connaître* les uns les autres, nous qui travaillons à une même tâche — mais en ordre dispersé.

2° Établir une *doctrine commune* : ce ne sera pas très difficile. Il ne s'agit de rien inventer, ni de réformer la liturgie : le prédicateur liturgique se propose seulement de faire vivre aux fidèles la liturgie actuelle de la paroisse.

3° *Le C.P.L. veut*, par cette session, *rendre service aux prédicateurs*, notamment en leur fournissant les instruments de travail dont ils ont besoin : qu'attendez-vous de lui, de ses éditions, de *La Maison-Dieu* ?

4° Par là même *les prédicateurs rendront service au C.P.L.*, en acceptant des prédications dans leur région, prédications qui lui sont souvent demandées et que son équipe dirigeante ne peut accepter qu'exceptionnellement, sous peine de déserter sa tâche propre. Les prédicateurs aideront également le C.P.L. en lui faisant connaître les problèmes qui se posent au plan de l'action et de la propagande. Le C.P.L. est un quartier général, il a besoin des rapports des combattants.

Qu'entendons-nous par prédication liturgique?

Elle n'est pas la prédication dite *extraordinaire*, trop souvent inorganisée, passagère, sans fruits durables, qui ne mord pas sur la vie réelle de la paroisse et que le clergé considère comme une « attraction » de passage, fournie par des artistes spécialisés, étrangers à la vie profonde de la communauté.

Elle n'est pas simplement *une prédication doctrinale* qui expose la théorie de la liturgie, de la messe ou des sacrements, sans se soucier de déboucher dans la vie pratique.

La prédication liturgique doit *mordre sur la vie paroissiale* : on prêchera sur la messe, non seulement en enseignant ce qu'elle est abstraitement, mais comment on doit y assister extérieurement et intérieurement, comment en vivre dans toute sa vie; — sur les sacrements : comment les recevoir et en profiter; — sur la liturgie : comment la pratiquer.

Ceci réclame un *accord* explicite *avec le clergé paroissial*. On ne doit pas enjamber sur les réformes et améliorations qu'il peut et veut vraiment instaurer.

L'avantage d'une telle prédication, c'est qu'elle est organisée, notamment du fait qu'elle exige une collaboration intime et fraternelle avec le clergé paroissial sur le terrain de ses préoccupations quotidiennes. Elle comporte donc d'abord une action sur le clergé paroissial comme tel, dans sa vie « professionnelle », dans son ministère essentiel.

Le prédicateur liturgique doit être un prédicateur et pas seulement un praticien. Il doit donner une doctrine (dont le clergé, tout le premier, vivra). Il doit donner au clergé le goût de la prédication, de l'éducation, à continuer après son départ.

Nous étudierons ici *la mission liturgique*, c'est-à-dire la prédication ayant pour but de renouveler la pratique liturgique de la paroisse. Nous laisserons de côté la mission canonique qui aurait pour but de renouveler l'esprit chrétien de la paroisse par des moyens liturgiques.

C'est là, certes, un sujet capital, mais qui nous entraînerait trop loin pour cette fois, car il pose des problèmes trop généraux : origine de l'incroyance contemporaine, structure sociologique de la paroisse, et tout ce qu'on pourrait appeler « missiologie de la France ».

Nous traiterons donc, pendant ces trois jours, de la prédication liturgique en tant que la liturgie (c'est-à-dire la vie paroissiale) en est le but et pas seulement le moyen ou l'atmosphère privilégiée.

Ce que le clergé attend du prédicateur liturgique

Exposé de M. Imbault, curé de Saint-François d'Assise, à Paris

Nous sommes, en général, ce que nos éducateurs nous ont faits. Or, trois éléments peuvent concourir à la formation spirituelle de ceux qui ne fréquentent pas une école chrétienne : la famille, le catéchisme, le culte. Pour beaucoup de chrétiens modernes, le milieu familial étant d'une valeur religieuse très déficiente, il ne leur reste comme moyens d'éducation spirituelle que nos catéchismes et nos offices religieux, — avec cette différence que le catéchisme s'adresse, en principe, aux enfants (bien que le manuel ne soit qu'à la portée des adultes), et seulement durant quelques années, tandis que le culte s'adresse à tous (même aux chrétiens purement saisonniers) et ne s'interrompt jamais.

Si la réforme catéchistique est de première importance, la mise en valeur du culte chrétien, disons : la formation liturgique, ne l'est pas moins; pour pouvoir réussir parfaitement, elle suppose que le catéchisme lui-même inclut cette formation liturgique qui donnera le goût de la fréquentation régulière, parce que bien comprise, des cérémonies religieuses.

D'où vient que beaucoup de chrétiens très fidèles à pratiquer leur religion, que les membres de familles où règne un très grand esprit de foi, ont souvent si peu le sens liturgique? N'est-ce pas parce que la formation catéchistique a gardé sur ce point le mutisme le plus absolu? On se plaint souvent du ritualisme plus ou moins pharisaïque de beaucoup de pratiquants, pour lesquels le christianisme est moins vie intérieure et pratique de la charité fraternelle que fidélité à certains gestes et à certaines démarches. N'est-ce pas parce que ces gestes et ces démarches ne sont pas vivifiés par le dedans? On va à la messe chaque dimanche, sans trouver dans cette fréquentation régulière de l'église un

aliment pour sa vie spirituelle; on accomplit ce devoir de conscience parce qu'il est commandé par l'Église et l'on ne retire pas des textes entendus et des rites dont on a été le témoin purement passif un renouveau de vie chrétienne.

Ce long préambule était nécessaire pour préciser l'action à entreprendre. Puisque l'assistance au culte public de l'Église est obligatoire pour tout chrétien à certains jours, puisqu'elle est, en fait, pour beaucoup d'âmes, le principal moyen de les instruire de leurs devoirs et de les former à une vie spirituelle de plus en plus profonde, il faut en conclure que la formation liturgique est un des éléments essentiels de l'apostolat sacerdotal.

En théorie, tout prêtre devrait être un prédicateur liturgique, puisque tout prêtre a le devoir de permettre aux âmes de participer au culte chrétien avec le maximum de fruit spirituel. Si l'on juge utile de créer des équipes de prédicateurs liturgiques, c'est-à-dire de prêtres qui savent bien ce que c'est que la liturgie, cela suppose qu'il y en a, et peut-être beaucoup, qui ne le savent que confusément. Le prédicateur liturgique, c'est moins un spécialiste qu'un homme compétent en la matière; c'est un prêtre ou un religieux capable d'instruire le clergé et les fidèles en vue d'un renouveau de la vie liturgique dans l'Église.

« *Convertir* » *le clergé.*

Avant de dire « ce que le clergé paroissial attend du prédicateur liturgique », une remarque me paraît importante. Parce que ce sont les prêtres qui doivent, tant au catéchisme qu'à l'église, former les fidèles à l'intelligence du culte chrétien, il me semble que le premier champ d'action du prédicateur liturgique, ce sont les séminaires où se forme le clergé de demain; ce sont aussi les retraites ecclésiastiques où le clergé d'aujourd'hui, qui ne manque ni de bonne volonté, ni d'esprit apostolique, va se renouveler dans la fidélité à sa vocation. Professeurs de séminaires et prédicateurs de retraites ecclésiastiques sont, de droit, les premiers prédicateurs liturgiques, parce que c'est des uns et des autres que dépend, en grande partie, le succès de l'apostolat liturgique. Pour convertir les fidèles, il faut commencer par convertir les éducateurs des fidèles.

Je dis bien : convertir, car notre action liturgique ne sera efficace que si l'on commence par dissiper le malentendu qui la compromet *a priori*. Reconnaissons-le, les auditoires ecclésiastiques sont des auditoires redoutables pour un prédicateur liturgique, parce que la liturgie n'y a pas toujours bonne presse. Comme M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir, il faut former le clergé à la vraie vie liturgique sans jamais prononcer son nom; c'est presque un tour de force. Au seul nom de liturgie, en effet, prêtres et séminaristes se divisent en deux camps : les liturges et les non liturges; si ceux-ci paraissent seuls jouir d'un parfait bon sens, il y a peu de chance que la croisade liturgique aboutisse à un bon résultat.

D'où viennent ces préjugés contre la liturgie dans le clergé ? S'adressent-ils aux réalités spirituelles dont la liturgie est l'expression ? ou viennent-ils tout simplement de ce que l'on a trop souvent donné le nom de « liturgie » à ce qui n'en est, à vrai dire, que la carcasse, je veux dire : les rites eux-mêmes, si vénérables qu'ils soient. Les professeurs de liturgie de nos séminaires (petits ou grands) n'ont-ils pas parfois un peu oublié que « la lettre tue et l'esprit vivifie », et leur classe, en se bornant trop souvent à préparer des cérémonies, n'a-t-elle pas trop matérialisé une science religieuse qui n'a d'intérêt que par le souffle spirituel qui doit l'animer ? La liturgie ne ne se borne pas à l'accomplissement consciencieux des rubriques; si elle est cela d'abord, parce que les décisions de l'Église méritent toujours respect et obéissance, elle est aussi et surtout bien autre chose; et c'est parce que beaucoup de prêtres n'ont pas découvert, durant leur formation cléricale, cet aspect capital, je veux dire : l'âme de la liturgie, qu'ils sont en défiance, et parfois pour toujours, contre tout apostolat liturgique. S'il suffit de parler de liturgie pour qu'ils se cabrent, c'est là un état d'esprit bien dommageable pour une fructueuse prédication liturgique dans la paroisse où ils exercent leur ministère. L'action du prédicateur liturgique qui ne fait que passer sera sérieusement compromise, sinon par l'hostilité, du moins par le manque de sympathie de ceux qui, parce qu'ils sont les vrais pasteurs du troupeau, sont seuls capables d'exercer une influence profonde et durable. D'ailleurs, si tout le clergé d'une paroisse partageait ces préjugés, il y a bien des

chances que le « prédicateur liturgique » ne pourrait y travailler que sous un autre titre; quoi qu'il en soit, ce prédicateur extraordinaire aura intérêt à bien connaître la mentalité des prêtres de la paroisse où il est envoyé, afin d'éviter avec soin tout ce qui pourrait paralyser son apostolat.

Si telle est la mentalité d'une bonne partie du clergé relativement à la liturgie, les prédicateurs liturgiques ne négligeront aucune occasion pour bien préciser ce que c'est que la liturgie. Tout prêtre est un multiplicateur; en gagner un seul, au cours d'un entretien plus intime, c'est atteindre indirectement toutes les âmes qui bénéficieront de son influence sacerdotale. Et si le prêtre ainsi gagné à l'apostolat liturgique est un éducateur de prêtres, un professeur de séminaire, ce sera le meilleur moyen de donner aux curés, déjà conquis à cet apostolat, les vicaires qui leur permettront de renouveler la vie spirituelle de leur paroisse.

J'ai l'air d'être sorti de mon sujet; je crois, au contraire, l'avoir abordé dans sa racine. Ce que le clergé paroissial attend du prédicateur liturgique (il s'agit, bien entendu, de ceux qui aiment déjà la liturgie), ce sont d'abord des confrères avec lesquels il pourra conjuguer ses efforts; ce que le curé attend du prédicateur liturgique, ce sont des vicaires qui travailleront avec lui à la formation spirituelle du peuple chrétien, par une meilleure compréhension des cérémonies du culte.

Ce que le prédicateur liturgique peut faire dans la paroisse.

Si les prédicateurs liturgiques doivent prêter leur concours à la formation liturgique du clergé lui-même, il n'en reste pas moins vrai qu'ils doivent être, pour ce clergé, de précieux auxiliaires. Un curé qui souffre de l'ignorance religieuse de ses paroissiens les invitera périodiquement pour épauler ses efforts apostoliques.

Le prédicateur liturgique lui permettra, par exemple, d'entreprendre une campagne en faveur d'une assistance plus régulière et mieux comprise au saint sacrifice de la messe; son action pourra devenir le point de départ d'un mouvement de prière active et communautaire. Nos fidèles se familiarisent vite avec la façon de parler de leur clergé habituel.

Si l'on veut donner une impulsion à une idée, à une œuvre, à un groupement, il est bon que ce soit un prêtre étranger à la paroisse qui attire leur attention. Ce que nous faisons pour les vocations sacerdotales, pour les missions, pour l'Action catholique, pour la bonne presse, pourquoi ne le ferait-on pas pour la liturgie, c'est-à-dire pour l'accomplissement de plus en plus parfait du culte en esprit et en vérité auquel chaque chrétien doit participer chaque dimanche et jour de fête, avec toute l'Église, et par lequel le Christ veut s'unir plus intimement à son âme pour le rendre plus apostolique dans le milieu où Dieu l'a placé.

Pour les fidèles, comme pour les séminaristes, l'apostolat du prédicateur consistera surtout à faire goûter les réalités spirituelles contenues dans le culte chrétien, ces réalités qui se rattachent toutes au sacrifice eucharistique, ont pour cadre le cycle des fêtes de l'année liturgique et tendent à créer cette *ecclesia*, cette assemblée fraternelle, première étape du royaume de Dieu. Même si le prédicateur liturgique s'adresse pendant une semaine, soit à la collectivité paroissiale, soit à ses différents groupements, il ne peut guère entrer dans le détail; il précise le but, il dégage les idées essentielles, il pose les jalons d'une action qui restera le travail incessant du clergé local. Le prédicateur liturgique donne une impulsion, il met en route; une fois le démarrage opéré, le courant créé, ce sont les prêtres de la paroisse qui doivent entretenir le feu sacré en dégageant sans cesse l'âme incluse dans tous les actes du culte chrétien, qu'il s'agisse des réunions dominicales ou de la réception des différents sacrements. La mentalité d'une paroisse s'améliorera d'autant plus vite et d'autant plus sûrement que l'enseignement religieux, et surtout la prédication de son clergé, s'alimenteront durant toute l'année à la vie liturgique de l'Église; ce qui suppose, comme nous le disions précédemment, que curé et vicaires ont compris et aiment cette vie liturgique.

Cette action du prédicateur liturgique qui semble nécessaire au point de départ, devra d'ailleurs être reprise de temps en temps. Nos journées des vocations ou des missions ne sont-elles pas périodiques, annuelles même? J'aime à croire que ce n'est pas uniquement pour en retirer de l'argent.

Une bibliothèque pourrait perpétuer l'action du prédica-

teur et celle du clergé paroissial, soit en alimentant de fascicules liturgiques les rayons de l'Œuvre de la Brochure à l'Église (O.B.E.), soit en consacrant un endroit spécial pour cet apostolat.

Des affiches pourraient également mettre en relief les idées religieuses particulières à chaque temps ou à chaque fête liturgique importante.

Le journal paroissial enfin devra appuyer cet effort et rappeler sans cesse brièvement les thèmes choisis pour la prédication.

Pour que les fidèles s'intéressent davantage aux cérémonies liturgiques, il est souhaitable que chaque chrétien ait son missel et apprenne à savoir s'en servir; on pourrait d'ailleurs lui apprendre en même temps à savoir renoncer à son missel lorsqu'il participe à une messe dialoguée sous la direction d'un prêtre. Pour que les fidèles renoncent à leur individualisme et participent collectivement au sacrifice eucharistique, il est également souhaitable que l'assemblée chrétienne s'unisse au célébrant par des mouvements et par des paroles unanimes. C'est au prédicateur liturgique à montrer l'importance de ce double objectif pour le bien de la paroisse comme pour le bien de chacun de ses membres; mais c'est au clergé local à en poursuivre avec tact et persévérance la réalisation.

Pour les mouvements collectifs, il serait désirable que l'on arrivât à une certaine unanimité, au moins dans le diocèse. L'apostolat des prédicateurs liturgiques ne peut que gagner à cette action d'ensemble; s'ils viennent aider à l'accomplissement d'une consigne de l'évêque en en expliquant la signification, ils bâtissent sur le roc; s'ils proposent, au contraire, des changements que l'autorité n'a pas sanctionnés, ils ne susciteront qu'un intérêt passager. Un changement de curé suffira pour compromettre sérieusement l'œuvre entreprise.

En terminant, je signale aux prédicateurs liturgiques un champ d'action fort important pour l'avenir des paroisses : nos collèges chrétiens.

Les aînés de ces maisons religieuses sont, plus que d'autrels, rebelle à une piété routinière. Les bigots n'y ont pas, en général, bonne réputation. Ne serait-il pas possible qu'avant de lancer dans la vie ces jeunes gens ou ces jeunes filles,

dont beaucoup n'appartiennent pas à des familles pratiquantes, on leur donne, avec l'amour de notre sainte liturgie, cette formation spirituelle qui peut seule rendre leur pratique religieuse pleinement efficace, et donner l'espoir qu'ils continueront, après leur sortie du collège, à en goûter les beautés ?

Discussion

Curés et vicaires.

Cette communication insiste surtout sur ce que le prêtre attend du prédicateur liturgique pour sa formation personnelle. Le P. Chéry fait remarquer qu'une des difficultés rencontrées par le prédicateur liturgique vient souvent de ce que le curé et ses vicaires ne sont pas d'accord, le curé étant souvent beaucoup plus liturgiste que les vicaires. A quoi attribuer cette anomalie ?

M. Imbault répond que le curé, de par son âge et de par sa situation, voit davantage le bien commun de la paroisse, tandis que les vicaires sont souvent enfermés dans une œuvre particulière, et par là même s'intéressent moins au culte de la communauté tout entière.

Certains auditeurs signalent que souvent le curé est plus liturgiste en ce sens qu'il est plus rubriciste. Les vicaires sont davantage attirés par une liturgie vivante et renouvelée. M. l'abbé Daveau pense que bien souvent ce sont les vicaires qui sont le plus liturgistes. S'il leur arrive de déserter la grand'messe paroissiale, c'est parce qu'ils ne veulent pas y être réquisitionnés pour des besognes comme la quête.

La quête.

A ce moment, la discussion dévie sur la quête, mais on en tire cette conclusion très intéressante qu'un des rôles du prédicateur liturgique doit être de former l'esprit des fidèles sur ce sujet. Il peut en parler plus facilement que le clergé local, car il ne peut pas passer pour intéressé. Le P. Roguet a l'habitude de présenter la quête comme un sacramental qui réalise déjà l'union des fidèles au sacrifice de l'autel et l'union des fidèles entre eux.

M. l'abbé Aubertin nous dit qu'il insiste beaucoup sur le fait que c'est la communauté tout entière qui donne à la communauté pour les besoins de la communauté. Afin de le faire comprendre, il lui est arrivé de demander, à la fin de la messe, à tous

les fidèles placés du côté de l'épître de se lever, de se tourner du côté des fidèles placés du côté de l'évangile et de leur dire « merci ». Même jeu ensuite pour les fidèles placés du côté de l'évangile.

Si le prédicateur liturgique peut ainsi faire comprendre aux fidèles que la quête n'est pas l'affaire du curé, mais l'affaire de la communauté, on pourra obtenir qu'elle ne soit plus faite par le curé ou les vicaires, mais par des enfants de chœur, ce qui permet d'avoir une quête rapide, discrète et cependant fructueuse, point qui a évidemment une grande importance.

Rendre la liturgie sympathique.

M. l'abbé Imbault a signalé que la liturgie a souvent mauvaise presse dans le clergé diocésain. Il appartient au prédicateur de présenter en sa personne la liturgie non pas comme une manie rubriciste ou comme un ensemble de nouveautés excentriques, mais de montrer qu'en réalité la liturgie n'est pas autre chose que la vitalité même de la paroisse.

M. le chanoine Dekkers, prémontré de Tongerloo, insiste sur ce point : la semaine liturgique n'a pas pour but de préconiser la liturgie pour elle-même, mais de faire prendre conscience à la paroisse non seulement dans son activité cultuelle, mais dans sa vie de tous les jours, qu'elle est une cellule vivante du corps du Christ.

Ainsi, la discussion, bien qu'elle ait paru aborder toute sorte de sujets généraux, comme il est naturel au cours d'une première prise de contact, aboutit à une conclusion assez nette. C'est que le prédicateur liturgique ne doit pas se présenter comme le pionnier d'un certain nombre de procédés rituels, mais comme l'apôtre de la vie paroissiale la plus intense. S'il sait présenter ainsi sa mission, il sera certainement agréé même des prêtres qui l'ont invité en se méfiant un peu de lui.

Le président de la séance conclut en faisant remarquer que si le prédicateur est invité par un clergé qui fait confiance à la liturgie, il peut cependant accomplir une action très utile parce que son caractère de spécialiste, la publicité faite autour de la Semaine liturgique présentée comme un événement exceptionnel lui permettent d'instaurer des réformes que le clergé local aurait hésité à promouvoir ou ne pourrait établir qu'après bien des hésitations et une très longue préparation psychologique des paroissiens.

La direction de la messe dialoguée

par le R. P. Roguet

Nous ne publions pas ici ce rapport qui formera bientôt un fascicule de la collection L'Action liturgique.

Discussion

Dialogue recto tono.

Le P. Chéry est partisan, comme le P. Roguet, de définir la messe dialoguée : « la messe chantée sur une seule note ». Il fait remarquer qu'il ne faut pas prendre cette formule d'une façon trop rigide en imposant aux fidèles une déclamation *recto tono* qui devient vite artificielle. Il est préférable de laisser au dialogue le caractère plus simple et plus vivant des intonations parlées et des acclamations.

Le P. Froidevaux a cependant eu l'expérience de messes dialoguées *recto tono*, avec accompagnement d'orgue, qui créaient une profonde impression religieuse.

Prières au bas de l'autel.

Le P. Chéry demande ensuite que l'on garde une certaine souplesse pour faire dialoguer ou non les prières au bas de l'autel (que le P. Roguet préférait ne pas faire dialoguer pour maintenir chez les fidèles le sens de l'introït). Bien souvent il y a là une mise en train excellente, et on oblige ainsi les fidèles à arriver dès le début de la messe. En outre, dans beaucoup de paroisses où l'on manque de servants, le prêtre n'aura personne pour lui répondre si les fidèles ne dialoguent pas ces prières.

Diversité de la messe dialoguée.

Le P. Roguet répond que la messe dialoguée recouvre, en réalité, des réalisations assez diverses. La messe dialoguée quotidiennement par des personnes peu nombreuses ne comporte pas la même solennité qu'une messe dialoguée exceptionnelle, qui sera préparée de longue date et pour laquelle on aura pu établir des textes d'introït antiphonés avec le psaume en français. Cette for-

mule, défendue par Dom Urbain Sérès, a l'avantage de mieux introduire la communauté dans le sens de l'office du jour, et elle prépare mieux à la messe chantée.

Messe chantée et messe dialoguée.

M. le chanoine Dekkers affirme que, selon son expérience, la messe chantée ne doit pas être l'aboutissement de la messe dialoguée, mais que bien souvent on aura avantage à commencer par la messe chantée. Il soutient que faire chanter des cantiques pendant la messe dialoguée (ce que le rapporteur jugeait admissible), c'est aller à l'encontre du but à poursuivre qui est la participation des fidèles au mystère de l'autel. On lui répond qu'il ne peut s'agir de transformer une messe dialoguée en messe avec cantiques selon les vieux errements, mais qu'il est souhaitable d'introduire un peu de chant avant et après la messe et, au besoin, à l'offertoire.

Messe dialoguée et messe expliquée.

M. l'abbé Aubertin fait très justement remarquer que si la messe dialoguée habituelle ne doit pas être une messe expliquée, il est cependant nécessaire de faire, au moins à titre exceptionnel, une messe expliquée de bout en bout pour les fidèles très nombreux qui viennent à la messe du dimanche, mais qui ne suivent pas les conférences de la semaine liturgique. Il est facile de faire cette concession pour une circonstance exceptionnelle comme celle d'une semaine liturgique. Ce qu'il faut éviter à tout prix, c'est que la messe dialoguée devienne d'une façon habituelle une messe expliquée ne laissant plus aucune place à la prière personnelle et dissipant l'atmosphère de recueillement et de mystère qui doit envelopper toute célébration de la messe.

Sens de la postcommunion.

M. le chanoine Dekkers fait quelques objections sur la postcommunion considérée par le rapporteur comme oraison d'actions de grâces.

On lui concède volontiers que c'est la messe tout entière, en particulier la préface et la grande doxologie, qui sont l'action de grâces, mais les fidèles entendant sous ce nom le remerciement qu'ils adressent à Dieu pour le bienfait de la communion, il reste vrai en ce sens que la postcommunion est une véritable action

de grâces. Elle a pour but d'orienter les fidèles vers une rentrée dans leur vie quotidienne, elle donne à celle-ci tout entière le caractère d'une messe continuée et d'une prière incarnée.

Les attitudes des fidèles à la messe

par le R. P. Chéry

Cette communication sera prochainement, elle aussi, publiée dans la collection L'Action liturgique. *Parfaitement au point, elle ne souleva aucune discussion.*

DEUXIÈME JOURNÉE

Les missions

par M. l'abbé Rauch, curé d'Ottersthal (diocèse de Strasbourg)

R. P. Roguet. — *M. l'abbé Rauch, qui n'a pu venir à la session, nous a envoyé la note que l'on va lire. Cette note porte sur la mission paroissiale, sujet qu'on avait décidé d'exclure; mais elle insiste sur le rôle capital de la préparation de la prédication liturgique par le curé. Elle vient donc parfaitement dans le sens des préoccupations soulevées la veille.*

Une note parue au bulletin ecclésiastique[1] du 15 mai 1946 a invité MM. les curés à préparer la reprise des missions paroissiales.

Les réflexions suivantes voudraient contribuer à cette préparation, en vue de rendre à la mission, moyen extraordinaire de la pastorale, sa pleine efficacité.

Si en effet les missions paroissiales sont un moyen extraordinaire de la pastorale, elles ne restent pas moins soumises aux règles ordinaires de la pastorale, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent avoir d'autre but que de restaurer, de revivifier et d'intensifier la vie religieuse « normale » de la paroisse. A cet égard une mission paroissiale se distingue nettement d'une solennité extraordinaire, tel qu'un congrès, un centenaire ou une autre fête, célébrée avec faste et éclat par un triduum ou une octave. Une mission n'est pas une manifesta-

1. Du diocèse de Strasbourg.

tion *ad extra*, elle est un cours d'entraînement, un *exercitium*, une répétition générale de ce que doit être le train de vie normal et de tous les jours de la paroisse. Si l'extraordinaire et le spectaculaire envahit trop la mission, et cela même dans l'intention louable d'attirer le plus de monde possible, l'efficacité de la mission se trouve compromise : au lieu d'inaugurer une reprise, un progrès, elle fera figure d'une coupure, voire d'un divertissement, après lesquels on revient à ses habitudes. Nous pensons surtout à certaines « paraliturgies », très en vogue dans nos missions, mais qui par leur caractère extraordinaire présentent l'inconvénient de ne pas trouver place dans la vie normale d'une paroisse. Si la mission permet d'introduire dans une paroisse d'heureuses innovations, il faut que ces nouvelles formes entrent dans les coutumes et enrichissent les fidèles en leur apprenant à donner à leur vie religieuse des moyens d'expression plus intenses, plus vivants.

Du reste, la notion même de la mission paroissiale a besoin d'être repensée et précisée. Si elle a eu autrefois le sens d'un énergique coup de balai, d'une grande lessive, d'un joyeux retour en chrétienté, nous avons appris à être plus modestes dans nos visées : deux, même trois ou quatre semaines de mission ne sauraient, même dans de « bonnes » paroisses, porter les fruits attendus, si l'esprit missionnaire n'anime pas la pastorale ordinaire. Il suffit de citer parmi les récentes publications : *La France, pays de mission? Problèmes missionnaires de la France rurale*, *Paroisse, communauté missionnaire*, pour démontrer que le terme Mission signifie à l'heure actuelle : Pastorale tout court, ordinaire et extraordinaire. La mission paroissiale, prêchée par les missionnaires, doit par conséquent s'intégrer davantage qu'autrefois dans les lignes, les plans et les réalisations de la pastorale courante. Le curé, responsable de la pastorale ordinaire, l'est également de la pastorale extraordinaire : à lui de fixer d'une manière précise le but de la mission et le programme des réalisations qu'il envisage pour l'avenir dans sa paroisse. Les missionnaires seront ses auxiliaires pendant cette période d'activité intense qu'il aura préparée soigneusement, et dont il veut faire le point de départ d'une vie religieuse paroissiale plus authentique. Soulignons : la mission est avant tout *paroissiale*. Ce n'est pas

le nombre des individus convertis par la mission, mais l'accroissement de la vie religieuse de la paroisse qui importe. On rencontre dans maintes paroisses un certain nombre de « fruits secs », qui, à force de sollicitations réitérées, se rendent au confessionnal et à la communion durant la mission, pour n'y revenir que dix ans plus tard, à la prochaine mission. Mais le but principal de la mission ne consiste pas à amener coûte que coûte le plus grand nombre de tièdes à une communion qui reste un acte isolé et sans engagement; la mission n'est pas une sorte de liquidation du passé, elle doit être un grand effort constructif. Nos missions paroissiales du passé se sont parfois épuisées dans ce travail rétrospectif à tel point que le travail constructif est passé à l'arrière-plan. La conversion du pécheur est bel et bien le but de la mission, mais cette conversion n'a des chances de réussir que si le converti s'engage résolument sur le nouveau chemin. La conversion d'une paroisse par la mission doit donc se manifester à partir du premier jour de la mission même. Dès ce premier jour, tous les actes religieux de la communauté paroissiale : prière, chant, tenue, gestes, offices, dévotions, etc., devront revêtir une fraîcheur et une authenticité renouvelées, tandis que les abus introduits par la routine et le laisser-aller du passé disparaissent. Mais ce ne sont pas les missionnaires qui pourront prévoir ces choses, elles sont l'affaire du curé. Il appartient aux missionnaires de faire entrer ces nouvelles attitudes dans la coutume durant le temps de la mission.

Il y a dans chaque paroisse certaines réformes à faire, pour revenir à la stricte observation des prescriptions en vigueur. Il ne s'agit donc nullement d'innovations extravagantes, mais simplement d'une plus parfaite obéissance aux directives données par l'Église. Mentionnons en passant le chant liturgique (plain-chant), la récitation en commun des prières, la participation active des fidèles au culte, la tenue à l'église, les habitudes d'exactitude et de ponctualité. Au lieu de perdre son temps à préparer des manifestations insolites, on aurait avantage à apprendre aux fidèles une meilleure célébration du culte et des offices courants.

Du fait que la vie paroissiale a pour première obligation la glorification du Seigneur, tout renouveau paroissial doit commencer par là. L'action principale de la paroisse dans

cet ordre, c'est la messe, surtout la grand'messe dominicale. Personne ne conteste l'urgence d'une revalorisation de la messe. Ainsi la place d'honneur lui convient durant la mission. Là où les missions paroissiales se voient réduites aux heures du soir, on ose souhaiter la célébration de la messe du soir. Qu'un sermon de mission soit prêché durant toute une messe basse ne semble pas convenir à la dignité du saint Sacrifice. La mission est le moment le plus favorable pour apprendre aux fidèles la participation active, pour introduire la messe dialoguée ou la *Betsingmesse*[2], ou le chant des fidèles à la grand'messe (plain-chant, *Kyriale*).

On objectera que la mission paroissiale vise avant tout au renouveau moral des fidèles. En effet, tout son aménagement, le choix des sujets des sermons, le genre oratoire qui recherche le « choc psychologique », la place prépondérante accordée à la confession, souligne cette tendance moralisatrice. Mais ne risque-t-on pas, en accentuant trop cette tendance, de dévier vers un pur pragmatisme religieux ? Pour avoir de bons fruits, il faut de bons arbres. Être chrétien, c'est être dans le Christ, c'est participer aux mystères du Christ et de son Église. *Agere sequitur esse.* La conversion est grâce, don de Dieu, qui prévient, accompagne et parfait l'effort humain. Par conséquent l'action divine, l'*Opus Dei*, c'est-à-dire messe, culte, sacrements, prière, qui tiennent dans la vie chrétienne le premier rang, devront se ranger également durant la mission avant toute autre préoccupation. Si une paroisse n'arrive pas durant la mission à se hausser à un niveau plus élevé dans sa célébration du culte, il est fort à craindre que les résultats moraux ne dureront pas. Pour que le Christ, Pasteur suprême des âmes, puisse opérer son œuvre de salut dans les fidèles, il est indispensable que les moyens qu'il a institués à ces fins, les moyens « classiques », à savoir la proclamation de la parole de Dieu d'une part, les cultes et les mystères (sacrements) d'autre part, conservent leur pleine efficacité.

Parmi tous les fruits d'une mission réussie, un seul au fond importe, un seul est absolument indispensable : la charité, amour de Dieu et du prochain. Car de communauté de

2. Voir le sens exact de cette expression dans le cahier 7 de *La Maison-Dieu*, p. 78.

foi et de culte, la paroisse doit progresser vers une communauté de charité. La charité sera le but suprême auquel la mission consacrera son effort. Inutile d'insister sur l'actualité douloureuse du problème de la charité dans un trop grand nombre de paroisses. Mieux vaudrait renoncer à une mission que de la faire sans aborder de front ce problème. Là encore, il importe que dès le premier jour de la mission la réconciliation dans le Christ se manifeste clairement, sinon l'équivoque et le mensonge planeraient sur toute la mission.

Concluons que la préparation d'une mission impose au pasteur responsable une charge délicate et toute une série de démarches et de besognes préalables. Il s'assurera d'avance la collaboration de tous les groupes paroissiaux, conseil paroissial, chorale paroissiale et autres œuvres; il leur exposera le but de la mission et les réalisations qu'elle doit inaugurer dans la vie paroissiale, il leur assignera leur rôle exact dans la collaboration de tous à la réussite de la mission.

Discussion

La préparation de la mission liturgique par le curé

R. P. Boulay. — On a parlé hier de la conversion préalable du curé, mais lorsqu'un curé invite un prédicateur liturgique, n'est-ce pas un signe qu'il est déjà lui-même conquis à la liturgie ?

M. Aubertin. — Ce n'est pas forcé. Certains curés invitent un prédicateur liturgique parce qu'ils savent que c'est là une nouveauté qui a du succès ici ou là. Ils n'ont aucune idée du problème liturgique. Ils sont les premiers à convertir. Ce n'est pas là une perte de temps, car il ne s'agit pas de faire précéder la mission aux paroissiens par une mission au clergé; toutes deux se déroulent parallèlement : l'une à l'église, l'autre au presbytère.

R. P. Roguet. — Ne faut-il pas se méfier, au contraire, des curés qui ont trop préparé la prédication liturgique ? Si l'on arrive pour faire une semaine de la messe dans une paroisse où le curé vient de prêcher deux ans sur la messe, ne risque-t-on pas de trouver un public saturé ?

M. Aubertin. — J'ai en effet rencontré le cas. Les fidèles étaient excédés, tant ils avaient entendu parler de la messe.

R. P. Roguet. — Cependant, n'y a-t-il pas un danger réel si l'on arrive dans une paroisse où le curé est décidé à ne rien faire ?

M. Aubertin. — Cela m'est arrivé aussi. Je me rappelle une

paroisse où le curé n'a même pas assisté aux exercices de la prédication liturgique, ce qui ne l'a pas empêché de publier un compte rendu dans son bulletin paroissial, compte rendu qui consista uniquement en photographies. Bien entendu, j'étais sûr que l'effort entrepris par la prédication ne serait pas continué.

R. P. Roguet. — Peut-on prévoir un tel échec ? On ne peut pourtant pas demander aux curés des engagements précis, se livrer à une véritable enquête préalable.

R. P. Servel. — On pourrait peut-être avoir une plaquette préliminaire à envoyer aux curés et on jugerait les réactions que sa lecture leur inspire.

M. Aubertin. — On peut, en tout cas, poser certaines conditions. Au besoin demander davantage pour obtenir moins. Et l'on voit par la réponse qui est faite à ces propositions, par leur ton même, si le curé prendra vraiment au sérieux la prédication liturgique et la préparera suffisamment. De toute façon, comme on ne peut en huit jours épuiser le sujet ni donner à la paroisse une formation définitive, il faut avoir l'assurance que le clergé est décidé à poursuivre l'effort. La prédication liturgique a surtout pour but de donner un choc à la paroisse et au clergé, de faire un démarrage, mais il faut avoir des espérances fondées que ce démarrage aura des suites.

La présentation de la messe

par le R. P. Chéry

Le rapporteur expose, avec beaucoup de détails, la technique de cette manifestation qui semble désormais une partie essentielle de toute « station » de prédication liturgique et qui consiste à expliquer les rites et les prières de la messe, non pas tant par mode de conférence abstraite que par mode de « leçons de choses » ou de reportage : à mesure que le prédicateur parle, un prêtre à l'autel célèbre une messe fictive, à un rythme beaucoup plus lent, évidemment, que celui d'une célébration normale.

Discussion

Un auditeur. — Faut-il demander la permission de l'évêque pour la réalisation de ces « présentations de la messe » ?

R. P. Chéry. — Oui, généralement, car l'autel face au peuple que l'on fait construire pour la « présentation de la messe » devra

servir pour la célébration des messes du matin et de la messe solennelle de conclusion.

M. Aubertin. — De toute façon, il est bon d'avertir l'évêque, d'autant plus que certains d'entre eux posent des conditions. Je connais un évêque, très ouvert aux questions liturgiques, qui demande que dans la « présentation de la messe » le prêtre ne revête pas les ornements liturgiques.

R. P. Roguet. — Le P. Chéry nous a exposé sa méthode de la « présentation de la messe » qui s'étale sur toute une semaine. Dans ces conditions, la messe est tellement fragmentée que les fidèles ne peuvent pas se tromper et croire qu'il s'agit d'une vraie célébration. On peut donc sans danger faire dire les textes au pseudo-célébrant, faire répondre les fidèles, les faire se lever, leur faire exécuter les chants de l'Ordinaire, etc. Mais quand, comme c'est mon cas, on ramasse la présentation de la messe en deux séances ou trois au maximum, les fidèles risquent davantage de confondre la présentation avec une célébration. Je crois donc qu'il vaut mieux s'abstenir d'inviter les fidèles à participer par le chant et par les attitudes. Je me contente de demander au prêtre de mimer la messe basse.

M. l'abbé Aubertin m'avait écrit avant la session en demandant qu'on y examine la question de savoir s'il est opportun d'expliquer la messe actuelle par la messe antique. Il y a là en effet un danger, c'est que les fidèles n'en concluent que la messe est une vieillerie et une antiquité périmée. Mais je serais heureux si M. Aubertin voulait nous dire rapidement comment il procède, puisque lui-même ne se contente pas de la présentation de la messe comme la fait le P. Chéry, ce que lui-même appelle la « messe démontée », mais puisque la manifestation qu'il organise avec grand succès consiste à présenter la messe antique.

M. Aubertin. — J'explique d'abord aux fidèles qu'il en est de la messe comme du résumé d'un livre qu'on ne peut comprendre qu'après l'avoir au moins feuilleté. Je fais longuement répéter la messe ancienne à des groupes d'enfants ou de jeunes gens. Ils présentent l'offertoire antique. Aussitôt après, on présente aux fidèles l'offertoire actuel. Ce n'est pas là de l'archéologie; c'est la même messe, et il y a dans toute messe, quelle que soit sa forme extérieure, un mouvement éternel qui est de l'essence même de la messe et qui restera dans toute liturgie. Dans certaines églises, je montre ici une ogive de style gothique primitif et une ogive de style flamboyant. La seconde est plus ornée, plus compliquée, mais c'est le même mouvement. On fera à cette méthode l'objection que les gens pourront être déroutés en constatant quelles diminutions la messe a subies au cours des âges puisque, dans la messe moderne, on ne bouge pas, on ne com-

prend pas, l'on ne participe pas comme le faisaient les anciens. Mais il peut être heureux de déprécier la messe moderne, telle du moins qu'elle se célèbre dans la plupart des églises, car on dit aux fidèles : « C'est à vous, par votre façon vivante de participer à la messe, de ressusciter la messe antique dans le cadre de la messe moderne. »

R. P. Roguet. — De cette façon, il me semble que les périls de l'archéologie sont évités. En outre, vous avez le grand avantage de faire pratiquer aux enfants qui vous servent d'acteurs une pédagogie active. A la semaine liturgique de Nice, j'ai vu une reconstitution de la messe antique qui avait demandé aux élèves du grand séminaire un effort de plusieurs mois et qui leur a été certainement très formateur.

M. Aubertin. — Il m'arrive parfois, après avoir ainsi fait l'analyse de la messe antique, d'en faire en fin de semaine la synthèse à la demande même des fidèles. Si vous voulez maintenant connaître les réactions : elles sont de deux sortes : un cinquième des fidèles (ce sont des bourgeois pratiquants, dénués de l'esprit de communauté) disent simplement que cela est de l'excellent théâtre. Mais les quatre cinquièmes, les gens simples et aussi les intellectuels, sont enthousiastes et découvrent vraiment la messe.

M. le chanoine Dekkers. — Je crois que, plutôt que d'expliquer le présent par le passé, il faut expliquer le présent par le présent et bien mettre en valeur la messe telle qu'elle est avec les ressources de la liturgie actuelle.

M. Aubertin. — Il n'y a pas de contradiction entre ces deux points de vue, car ce que vous appelez « messe moderne », c'est la messe repensée à l'antique et, dans ce cas, l'identité est frappante. Ce que j'appelle « messe moderne », c'est la messe rétrécie par une pratique trop individualiste.

Types de programmes pour les prédications liturgiques

Une semaine sur la messe

R. P. Roguet. — Bien entendu, et je sais que le P. Chéry fait comme moi, si la démonstration de la messe, et les conférences du soir, sont la grande attraction et le grand rassemblement, il ne faut pas oublier que chaque jour de la semaine, il y a une messe dialoguée, assez matinale pour que les fidèles occupés puissent y prendre part, suivie d'une très courte homélie, le tout ne dépassant pas trois quarts d'heure. En outre, il y a dans la journée des réunions pour

les groupements d'Action catholique, une réunion pour les prêtres des environs et une présentation de la messe le jeudi pour les enfants des écoles et des catéchismes.

Voici maintenant pour le soir un programme que j'ai appliqué :

Lundi. — « La liturgie affaire du peuple » (cette définition peut se tirer de l'étymologie du mot). Elle sert à montrer aux fidèles que la liturgie n'est pas une science réservée, mais une action à laquelle ils ont à prendre part. Cela permet de renverser le préjugé selon lequel la liturgie est une affaire cléricale qui ne les regarde pas.

Mardi. — « Qu'est-ce que la messe? » On en donne une idée générale en continuité avec la définition de la liturgie donnée la veille. La messe c'est le sacrifice du Christ mis à notre portée et devenu le sacrifice de l'Église.

Mercredi. — « Présentation de la messe des catéchumènes. » On termine par le chant du *Credo*.

Jeudi. — « Notre dignité de baptisés ». La messe a été interrompue au *Credo*, non pas seulement pour des raisons de durée, mais parce que seuls les baptisés peuvent offrir la messe. Le baptême leur confère un sacerdoce et c'est la meilleure façon de donner aux fidèles l'estime de leur baptême : leur montrer que c'est grâce à lui qu'ils peuvent célébrer la messe à leur rang de prêtres subordonnés et collectifs.

Vendredi. — Fin de la « présentation de la messe » : la messe des fidèles.

Samedi. — « La messe, foyer de la charité rayonnant dans toute la vie chrétienne. »

Enfin, le dimanche, on termine par une grand'messe solennelle, si possible pontificale, à laquelle tout le monde chante et communie, en procession.

L'après-midi, on peut attirer beaucoup de monde pour des vêpres en annonçant qu'elles seront expliquées comme la messe l'a été.

Triduum liturgique. J'emploie deux programmes : ou bien je présente la messe en deux parties, en mettant au milieu le sermon sur le sacerdoce des baptisés (avec procession au baptistère et renouvellement des vœux du baptême); ou bien je m'en tiens à la division scolastique :

1° *Sacramentum tantum.* — Le pain et le vin. — La messe

s'enracinant dans notre vie humaine. — Notre attitude d'offrande. — L'offertoire.

2° *Res et sacramentum*. — Les espèces consacrées. — L'immolation du Christ dans l'eucharistie. — Notre attitude d'immolation. — La messe, consécration et oblation.

3° *Res tantum*. — Le fruit de la messe, c'est la charité et l'unité de l'Église. — Notre attitude de communiants.

Cette division est très simple, elle va du plus extérieur au plus profond et elle suit l'ordre même des principales parties de la messe.

Organisation d'une journée liturgique

par Mme Dussaux, directrice du C.E.I.L.[3]

Depuis trois ans, le Centre d'Études et d'Information liturgique organise des missions liturgiques dans les paroisses. Il s'agit d'éveiller l'intérêt des fidèles sur les possibilités que leur offre la vie cultuelle de leur paroisse et de leur donner une meilleure compréhension de la prière communautaire par la participation active aux offices paroissiaux.

Aux curés qui ont bien voulu nous accueillir, nous avons proposé la préparation d'une *Journée liturgique* par des causeries adressées pendant deux ou trois semaines, parfois moins, aux différents groupes paroissiaux.

Une équipe de conférenciers prêtres et laïques étudient ensemble, sur les indications de M. le Curé, le niveau de la paroisse, le milieu, le sujet à traiter et l'adaptent aux différents auditoires avec lesquels elle entre en contact : enfants, adolescents. dames, messieurs; cette équipe s'est elle-même préparée à ce genre d'apostolat par des cours, des lectures, des réunions de formation. Les exercices pratiques complètent les données théoriques d'ailleurs très simplement exprimées : chants, exercices bien rythmés de la messe dialoguée, réponses de la messe solennelle, précisions sur la tenue des fidèles et mouvements d'ensemble.

Bien préparée par les fervents, la journée liturgique doit devenir une éloquente prédication pour les hésitants. Dirigées par un prédicateur spécialisé, les messes se succèdent appelant tous les fidèles à participer à la prière familiale.

3. 19, rue de Varenne, Paris-7e.

Les messes basses sont dialoguées. A la grand'messe, quelques convaincus, soutenus par des éléments de l'extérieur, s'efforcent d'entraîner la foule à chanter l'Ordinaire et à adopter des mouvements unanimes dont le sens a été expliqué.

A chaque messe, le conférencier développe un thème très simple : la sainte messe, la prière commune, la prière de l'Église, l'année liturgique, etc.

L'après-midi, nous avons plusieurs fois organisé une exposition liturgique : ornements et vases sacrés sortent de la sacristie et sont exposés dans une salle d'œuvres où quelques membres de l'équipe donnent aux visiteurs les explications nécessaires.

La journée se termine, si possible, par vêpres et complies, avec participation des fidèles au chant; ceci est toujours plus difficile à réaliser.

Nos expériences nous permettent de perfectionner peu à peu notre méthode et de tirer déjà plusieurs conclusions :

1° La formule de nos missions doit être extrêmement souple et s'adapter aux possibilités et aux besoins de chaque paroisse, au degré de connaissances et de culture de l'ensemble des paroissiens.

2° Notre travail ne sera efficace que s'il a été préparé sur place dans les différents groupements paroissiaux par une étude de plusieurs mois dans les Cercles d'études et réunions de tous genres. Il est donc nécessaire que MM. les vicaires partagent avec leur curé le désir d'une action liturgique profonde dans la paroisse.

Dans ce but, nous demandons, deux mois avant la journée prévue (six mois serait mieux) une réunion préparatoire, groupant le clergé et les responsables des divers mouvements paroissiaux, afin que chacun organise dans son champ d'action ce travail préliminaire.

Les résultats. — Sont parfois excellents : beaux offices bien chantés, enthousiasme suscité chez quelques fidèles, véritable découverte de la prière, communautaire chez d'autres, intérêt des enfants pour l'exposition liturgique, naissance d'une schola...

Mais il faut noter aussi quelques déceptions : réunions préparatoires trop peu suivies; journée médiocrement réussie à cause du manque de préparation et du manque de cohésion

entre les divers organismes paroissiaux; trop peu de visiteurs à l'exposition liturgique; difficulté d'atteindre les enfants qui ont leur messe à part dont on dérange difficilement l'organisation habituelle et qui les met en dehors de la communauté paroissiale.

Enfin le grand point d'interrogation reste pour nous entier : quelle sera la suite sérieuse, profonde, de notre passage? Y aura-t-il quelque chose de changé?

Nous connaissons certains faits qui ont eu la mission pour point de départ : démarrage d'une schola paroissiale, d'un Cercle d'études, habitude prise de dialoguer les messes basses.

Mais nous aimerions à pouvoir continuer à apporter notre aide aux initiatives suscitées par la journée, et connaître les réactions favorables ou défavorables des fidèles.

Enfin il faudrait que nous puissions envisager avec M. le curé le moyen de faire de la journée non pas un aboutissement, mais un premier pas vers une réalisation beaucoup plus complète de communauté paroissiale, unie par la prière de l'Église.

R. P. Gourbillon. — J'ai été prédicateur de quelques-unes de ces journées. J'y faisais suivre toutes les messes, de 7 heures du matin à 1 heure de l'après-midi. A mon avis, il est extrêmement intéressant de placer les semaines liturgiques *après* la journée liturgique, car, au lieu d'atteindre les gens convertis d'avance, on atteint un auditoire plus intéressant, qui a été accroché par le dimanche liturgique.

Les sept sacrements en sept jours

par le R. P. Pichard, O. P.

Bien entendu, je commence par une journée où je réunis tous les responsables : schola, sacristain, etc. Ainsi, ils sont mis dans le secret. Ils se sentent privilégiés et ils apportent un concours empressé à la semaine. Pas d'autre matériel qu'un podium au milieu de l'église et la partition de chaque acteur.

Chaque soirée commence par un sermon d'introduction qui permet de passer en revue les grandes vérités chrétiennes à propos de chaque sacrement : la vie chrétienne, pour

le baptême; l'amour, pour le mariage; le péché, pour la pénitence, etc.

Chaque sacrement est représenté et, même, pour le baptême, réalisé, administré. Les fidèles ont ainsi l'avantage de connaître, sans doute pour la seule fois de leur vie, toutes les formules du rituel qu'ils ignorent. La confession est particulièrement intéressante. Le prêtre est assis sur un fauteuil. Quatre enfants de chœur en aube sont placés derrière lui comme des juges et représentent les saints qui interviennent dans la première partie du *Confiteor*. Un vicaire vient se mettre à genoux devant le prêtre et, pour la seconde partie du *Confiteor*, les quatre enfants de chœur figurant les quatre saints viennent se placer derrière lui comme des intercesseurs. (En voyant un vicaire se confesser, les fidèles comprennent que les prêtres eux aussi se confessent.) Je lui fais lire une accusation détaillée, ce qui a l'avantage d'apprendre aux fidèles à s'accuser en mettant au premier plan les fautes importantes, notamment celles qui sont des manquements aux vertus théologales. En outre, on fournit aux gens des formules qui, bien souvent, leur manquent pour s'accuser.

L'extrême-onction est administrée à un enfant de chœur placé sur un lit et on fait venir des figurants représentant la famille. Dans certaines paroisses, je sais que depuis cette semaine liturgique, les fidèles, au lieu de fuir à l'approche du prêtre, ont pris l'habitude de se rassembler et, au besoin, d'appeler des voisins pour assister à l'extrême-onction.

On fait remarquer aux fidèles qui entendent pour la première fois les prières de l'extrême-onction en français que ces prières ne font aucune allusion à la mort, mais qu'elles sont uniquement orientées vers deux buts : la guérison corporelle et la guérison spirituelle du malade.

Pour le sacrement de l'Ordre, je montre comment l'Église fait un prêtre en donnant un abrégé en français des cérémonies de l'ordination. Bien entendu, tout cela est très bref, mais je fais remarquer aux fidèles que c'est une première initiation qui leur permettra maintenant de comprendre avec plus de fruits les sacrements administrés dans la paroisse.

La semaine se termine toujours par une messe solennelle, de façon à montrer que tous les sacrements ont leur centre et leur aboutissement dans l'Eucharistie.

TROISIÈME JOURNÉE

Les grandes lignes de l'explication de la messe

par M. l'abbé MARTIMORT, directeur du C.P.L., chargé de cours de liturgie aux facultés catholiques de Toulouse

(*Cette leçon magistrale — la seule de cette session qui fut faite principalement de communications très simples et pratiques — paraîtra prochainement dans un ouvrage collectif de la collection « Lex orandi » intitulé :* La messe et sa catéchèse.)

Les slogans du prédicateur liturgique

par le R. P. ROGUET

N'est-il pas humiliant pour un prédicateur d'avoir des slogans ? N'est-ce pas réduire son rôle à celui d'un entrepreneur de publicité ? — La loi du prédicateur, c'est sans doute la vérité. Mais tout prédicateur fera bien, après des développements peut-être longs et nuancés, de condenser sa pensée dans des formules concises, « à l'emporte-pièce », qui restent dans la mémoire de l'auditeur.

Ce qui est permis à tout prédicateur devient nécessaire au prédicateur liturgique :

1° Il parle de choses en apparence banales : il sera bon qu'il réveille l'attention par des formules frappantes, voire paradoxales, qui font découvrir au fidèle un aspect nouveau de la réalité religieuse déjà connue, mais peut-être mal connue.

2° Plus que tout autre prédicateur, il vise au pratique. S'il ne laisse que le souvenir de théories laborieuses et subtiles, il ne déclenchera pas l'action. Le slogan doit aboutir à un geste. « Un meuble signé Lévitan est garanti pour longtemps », ce n'est pas seulement une affirmation théorique ni un jugement de valeur. C'est une idée-force qui doit précipiter boulevard Barbès tout acheteur de meubles.

3° Les explications liturgiques, notamment les démonstrations de la messe, mettent en jeu une quantité considéra-

ble de détails anecdotiques, d'explications archéologiques, d'analyses psychologiques. Le fidèle n'en retiendra rien, il sera noyé sous cette multiplicité si elle n'est pas polarisée par quelques slogans. Ceux-ci n'apparaîtront pas comme des consignes arbitraires, précisément parce qu'ils sont la somme et le résidu de nombreuses explications de détails.

Voici quelques-uns de ces slogans formulés ou seulement suggérés. Je ne me vante pas d'être complet ni de les ordonner parfaitement : ils ne sont pas tous de la même importance, ils ne s'enchaînent pas rigoureusement. Y réussir serait construire une théorie complète de la liturgie. On trouvera aussi qu'ils sont souvent bien longs pour des « slogans ». A chacun de les condenser ou de les transformer à son propre usage.

*
* *

Sur la nature de la prière liturgique.

• La liturgie, c'est l'action du peuple. C'est *votre* affaire.

• La liturgie n'est pas une science ou une théorie (comme les mots en logie — théologie — graphologie — géologie), c'est un mot en urgie (comme chirurgie, sidérurgie) : c'est une action.

• On ne vient pas à la messe pour prier [paradoxe à éclaircir par la distinction entre la prière solitaire silencieuse, seule vraie prière pour beaucoup, et la prière communautaire, où il s'agit moins de se trouver que de se perdre].

• Vous venez à l'église comme des mendiants, toujours pour demander. Alors qu'elle est faite avant tout de remerciement, d'adoration : c'est pourquoi elle est joyeuse et épanouissante. Mais en venant à la messe pour demander, vous ramez à contre-courant : laissez-vous prendre par cet élan d'admiration, d'action de grâces, d'oubli de vous-mêmes.

• Dieu est le créateur du ciel et de la terre, des âmes et des corps. On ne prie pas seulement avec son esprit et son cœur, mais avec son corps, avec sa voix, avec ses genoux, avec ses mains.

— *L'autel.* • C'est avant tout une table (regardez-le). La messe est donc avant tout un repas. Invitez-vous des amis à venir vous regarder manger ? Vous les invitez à prendre part à votre repas. Donc ne regardez pas la messe de loin, mais prenez part à la messe.

[Ne jamais manquer de dire bientôt : cette table est un autel, ce repas est un sacrifice, pour éviter tout naturalisme ou protestantisme.]

• A un repas on chante. Pourquoi ne chantez-vous pas à la messe ? La messe commémore la mort du Christ par mode de repas : la messe est quelque chose de joyeux.

— *Les vêtements du prêtre.* • Pourquoi le prêtre met-il ces vêtements étranges ? (dont le symbolisme n'offre à peu près aucun intérêt pédagogique) : 1° pour se déguiser — ce n'est plus M. l'abbé Durand, c'est quelqu'un... vous devinez qui ? 2° pour s'endimancher (la messe est une fête).

La messe.

• La messe n'est pas, comme la Croix, le sacrifice du Christ seul. C'est le sacrifice de l'Église, c'est-à-dire votre sacrifice [en rappelant, bien entendu, que l'Église a pour chef le Christ et n'est rien sans lui. L'Église c'est le Christ en nous et nous dans le Christ].

• La messe n'est pas l'affaire du prêtre seul. C'est votre affaire. Sans vous il ne pourrait pas célébrer la messe. Il est votre délégué. (D'où ses pluriels, ses saluts, ses interpellations.)

• Le prêtre vous salue (*Dominus vobiscum*). Si vous êtes des gens polis, vous lui répondez (*Et cum spiritu tuo*).

• On *n'assiste* pas à la messe (on assiste à un film, à un spectacle, à un concert). On *participe* à la messe. Mieux encore, on *célèbre* la messe.

• A l'offertoire, jadis, on renvoyait les catéchumènes. Non pas tant parce qu'ils étaient indignes de célébrer le sacrifice que parce qu'ils en étaient incapables. Par le baptême, vous êtes devenus *capables* de célébrer, il vous *ordonne* « prêtres » — d'un sacerdoce subordonné et collectif.

• La messe c'est l'eucharistie, c'est-à-dire l'action de grâces, le remerciement. On ne vient pas à la messe d'abord pour demander, mais pour remercier. Et dire merci, c'est le meilleur moyen d'obtenir ce qu'on demande.

• L'offertoire ne consiste pas à offrir quelque chose : une partie seulement de nos biens. L'offertoire consiste à s'offrir soi-même tout entier et tous ensemble : c'est cela que signifient le pain et le vin (bien plus précieux, malgré leur faible valeur matérielle, que des animaux engraissés qui ne nous représentent pas, et précieux surtout parce qu'ils sont la matière du sacrifice du Christ).

• A la messe l'Église offre et est offerte (saint Augustin).

• Communier, c'est manger. Il y a deux façons de manger : celle des animaux qui s'isolent pour manger de peur qu'on ne leur prenne leur part; celle des hommes qui se réunissent pour manger. Communier, c'est manger comme des hommes et non comme des animaux...

• Communier, c'est communier au Christ et à tous ses frères : c'est communier au Christ dans ses frères, c'est communier à ses frères dans le Christ.

• Les communiants ne sont pas des mendiants qui se précipitent sur le pain qu'on leur jette ou des consommateurs qui font la queue à la porte de la boulangerie : les communiants sont des célébrants. Ils vont à la communion en procession, dignement, en corps.

• La meilleure action de grâces de la communion, c'est redevenir une mère de famille, un employé, un ouvrier, mais transformés par le Christ et qui continuent leur messe à la cuisine, au bureau, à l'usine, à la boutique.

*
* *

De ces slogans, on pourra tirer un certain nombre de résolutions simples et pratiques qui serviront de conclusion :

• Je n'assisterai plus à la messe comme un spectateur passif : j'y participerai comme un acteur de drame, je la célé-

brerai comme mon baptême m'en donne le droit et le pouvoir.

• J'arriverai à la messe avant qu'elle commence, par politesse pour Dieu et pour mes frères, et pour me préparer par l'avant-messe au mystère de foi.

• Je ne m'isolerai pas dans les chapelles ou au fond de l'église. Je me placerai le plus près possible du Christ à l'autel et du Christ dans mes frères.

• Lorsque le prêtre me parlera, je lui répondrai hautement, joyeusement : *Amen, Et cum spiritu tuo, Deo gratias!*

• Je ne participerai pas à la messe pour moi tout seul, mais avec et pour la communauté. Je préférerai la grand' messe à la messe basse. Je m'unirai à tous mes frères, ne faisant qu'un corps et qu'une âme avec eux par le chant, les acclamations, les attitudes.

• A la messe, avant de demander, je remercierai. Avant de me plaindre, je louerai. Avant de demander pour moi, je demanderai pour toute l'Église catholique et pour toute la famille paroissiale.

• Je ne communierai plus pour avoir le Christ à moi tout seul, mais pour être par lui mieux uni à mes frères et pour grandir dans la charité. En signe de cela, j'irai à la communion en procession, lentement, à mon rang et les mains jointes.

• Je remercierai Dieu de ma communion en accomplissant mon devoir d'état en chrétien et en grandissant dans la charité.

Conclusions pratiques des journées

Une grande partie de notre troisième journée fut consacrée à des conclusions d'intérêt pratique. On nous pardonnera de ne pas les donner ici. Elles concernent soit la « politique » intérieure du C.P.L., soit des rapports personnels entre prédicateurs. Les uns constatèrent que la même paroisse ou le même diocèse avaient invité deux d'entre eux, à peu d'intervalle, pour deux missions liturgiques qui risquaient de se

faire tort. A l'inverse, certains qui n'avaient pu accepter des demandes de prédication purent les faire assumer par d'autres : résultats pratiques qui ne sont pas négligeables et qui ont prouvé l'utilité de telles rencontres. Leur renouvellement fut unanimement souhaité.

De toutes parts vinrent au C.P.L. des requêtes pour des éditions d'instruments de travail utiles aux prédicateurs liturgiques. Notre collection de l'Action liturgique *tiendra compte de ces desiderata.*

La session de septembre 1946 n'a sans doute pas eu l'éclat de bien d'autres réunions. Elle aura permis au C.P.L., croyons-nous, de rendre de réels services à ceux qui doivent être les meilleurs auxiliaires de son action. Nous savons déjà que, depuis, de nouveaux ouvriers se sont mis à la tâche, de nouvelles équipes se sont créées. Puissent-elles nous tenir au courant de leurs projets, de leurs réussites et de leurs besoins. Nous ne demandons qu'à les aider.

En raison de l'abondance des matières, nous sommes obligés de remettre à des fascicules ultérieurs trois rapports qui ont été lus à la **Session des prédicateurs liturgiques** :

Dom R. PIERRET, O. S. B. : **La Bibliothèque du prédicateur liturgique.**

Dom U. SERES, O. S. B. : **Ce que tout prédicateur liturgique doit savoir en matière de chant grégorien.**

R. P. J. SERVEL, O. M. I. : **Cantiques populaires et paraliturgies.**

Ainsi que nos rubriques habituelles :

Directives de l'Eglise
A travers les revues
Bibliographie

Imprimerie AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne). — 3-47.